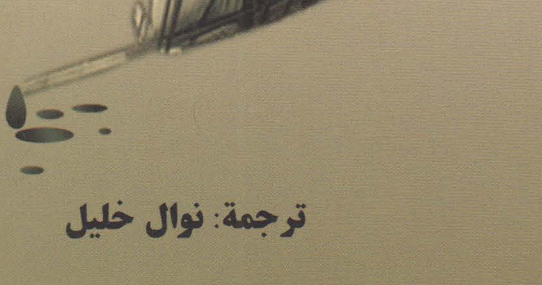
علي فريدوني

آفاق الفكر السياسي

عند أبي الحسن العامري



ترجمة: نوال خليل

آفاق

الفكر السياسي

عند أبي الحسن العامري

آفاق

الفكر السياسي

عند أبي الحسن العامري

تأليف

علي فريدوني

تعريب : نوال خليل

فريدوني، علي، ١٣٣٨ ـ
[انديشه سياسي ابي الحسن عامري عربي]
آفاق الفكر السياسي عند أبي الحسن العامري / تأليف علي فريدوني، تعريب نوال خليل. قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م = ١٣٨٤هـ شمسي.
١٧٠ص
ISBN: 964 – 8360 – 81 – 2
فهرست نويسي بر اساس اطلاعات فيپا.
١. عامري، محمد بن يوسف، ٣٨١هـ . ـ نظريه در باره سياست وحكومت. ٢. اسلام وسياست. الف. خليل، نوال، مترجم، ب. مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامي. ج. عنوان. د. عنوان: انديشه سياسي أبي الحسن عامرى. عربي.
٤ ف ٩ س / ٢٢٣ BBR ١٨٩/١
١٣٨٤
كتابخانه ملى ايران ٢٠٠٢٩ ـ ٨٤م

هوية الكتاب

الكتاب : .... آفاق الفكر السياسي عند أبي الحسن العامري
تأليف : .... علي فريدوني
ترجمة: .... نوال خليل
الناشر : .... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة: .... الأُولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م
المطبعة : .... محمّد الكمية : .... ٣٠٠٠ نسخة
شابك: ٢ ـ ٨١ ـ ٨٣٦٠ ـ ٩٦٤
دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام
ص . ب ٣٧٩٦ / ٣٧١٨٥ ـ ☎ ٧٧٣٩٩٩٩
الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ قم المقدسة

وكلاء التوزيع:

- لبنان ـ بيروت ـ حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري ـ دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع
  هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥+ فاكس: ٩٦١١٢٧٣٦٠٤+
- العراق ـ النجف الأشرف ـ دار الغدير للطباعة والنشر. هاتف: ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣+

بسم الله الرحمن الرحیم

كلمة المركز

أن يُقرأ التراث قراءة جادّة أصيلة، تعتمد النقد والتقويم لا التبجيل والتعتيم ضرورة مهمّة في عصرنا هذا، فالأمّة التي لا تعرف تراثها معرفةً علمية واعية، لا مجرّد معرفة خطابية عابرة، لا يمكنها أن تواصل خطاها نحو التقدّم، ولا أن تنتج من حاضرها مستقبلاً، بل تبقى في غياهب الماضي تجترّ ما عندها إلى مالا نهاية.

والفكر السياسي والحياة السياسية أيضاً من أهمّ معالم تراثنا الإسلامي، فقد اشتبك الإسلام منذ ولادته الأولى بالحياة السياسيّة، وتكوّنت مع تكوّنه حكومة المدينة المنوّرة، تشق طريقها لتكوين مفاهيم سياسيّة جديدة، ووعي سياسي آخر، لم تعرفه الجزيرة العربية.

وقد قدّمت الحياة السياسية الإسلامية والتراث السياسي الإسلامي نتاجات باهرة في بعض العصور، ففي عصر الرسالة، وعصر علي عليه السلام والحسن عليه السلام كانت أرقى مظاهر العدل السياسي، والقرنين الرابع والخامس الهجريين شكّلا منعطفاً حساساً في مسيرة تراث الفكر السياسي الإسلامي عموماً.

واليوم حيث يعود الفكر الإسلامي السياسي إلى الظهور من جديد، تبدو الحاجة ماسّة لتثوير التراث، لكي نأخذ عصارته والمفيد منه، ونذر ما يذهب جفاءً.

وفي هذا الإطار كان من الضروري أن تولد سلسلة فكرية تحليلية، تعالج تراث الفكر السياسي الإسلامي، المتمثّل بجهود

المفكّرين والعلماء المسلمين في القرون السالفة، لتُمكّن المراجع لهذا التراث من تكوين صورة كاملة أو شبه كاملة عنه.

وهذا ما كان، فقد قامت مؤسّسة العلوم والمعارف الإسلاميّة، التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي في مدينة قم المقدّسة في إيران، بتحمّل عبء هذه المسؤولية مشكورة، وعهدت بها إلى مجموعة من أبرز الكتّاب الإيرانيين المشتغلين في مجال الفكر السياسي الإسلامي، مما نتج عنه ـ حتّى اليوم ـ ما يقرب من ستة عشر كتاباً مهمّاً، عالجت الفكر السياسي عند علماء مسلمين ينتمون إلى تيارات ثقافية مختلفة منهم الفيلسوف، ومنهم الفقيه، ومنهم المحدّث، ومنهم من هو غير ذلك...

وإحساساً بالمسؤولية قام مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة بترجمة هذه السلسلة الغنية إلى اللغة العربية، فعَهِدَ بها إلى مترجمين لإنجازها مشكورين.

وهذا هو الجزء الخامس من هذه السلسلة، وهو يدور حول فكر شخصيّة هامّة في التاريخ الإسلامي، ألا وهو أبو الحسن العامري.

آملين أن تصدر أجزاء السلسلة الأُخرى قريباً جداً، إن شاء الله تعالى.

مركز الغدير للدراسات الإسلامية

المقدمة

يتسم القرن الرابع للهجرة على الصعد السياسية، الاجتماعية، الثقافية والعلمية بخصائص عديدة، من جهة ان هذه الحقبة من تاريخ الإسلام قد اصطبغت بالاضطرابات والنزاعات السياسية، وتفاقم المشاكل والتعارضات الاجتماعية، إضافة إلى بروز الانحطاط والازمات الأخلاقية. ومن جهة أُخرى هي مرحلة عجز القدرة السياسية وضعف النظام الإسلامي وتفكك جهاز الحكم. فهذه الحقبة قد شهدت تقلص النفوذ السياسي لجهاز الخلافة، ونمو القدرة السياسية للحكومات المستقلة خاصة في المناطق الجغرافية الإيرانية. وإجمالاً كان المناخ السياسي السائد في المنطقة الإسلامية، مناخ نزاعات وصراعات، غارقٍ بالأزمات، ومشتعلٍ بالحروب.

وتمتاز هذه الحقبة من ناحية أُخرى، بأنها حقبة تكامل وتطور العلوم العقلية والحكمية والكلامية والسياسية، حيث اتسعت دائرة التواصل العلمي في أرجاء العالم الإسلامي، وطرأ على النظريات العلمية والفكرية تحولات كبيرة، يشهد عليها الآثار والمؤلفات العلمية الوافرة التي سجلت في ذلك العصر. كما أن هذه الآثار العلمية وذلك الجو الثقافي والفكري الخاص، ما هو إلاّ نتاج أفكار ورؤى علماء الدين والنخبة من العلماء وأهل المعرفة.

وأبو الحسن العامري هو في عداد هؤلاء العلماء، الذين ساهموا في دفع عجلة الفكر لتلك الحقبة، لقد اهتم بشكل أساس بتبيان نظام فلسفة السياسة، وشرح المباني والأُسس والأركان الفلسفية للنظام السياسي الإسلامي. فهدفه الأساس كان البحث والتحقيق والتبادل في وجهات النظر والآراء من أجل تقديم تعريف جامع للأُطر الفكرية للنظام السياسي الإسلامي. ولهذا تضمنت المؤلفات العلمية لأبي

الحسن العامري، الرؤى الفلسفية، الأخلاقية، السياسية والاجتماعية، وجميعها كان قد كتبها ببيان علمي يستند إلى مبانيه الفكرية والفلسفية.

فهو قد بيّن بدقة في كتبه ومؤلفاته، المباني والأُصول الفكرية المتعلقة بالنظام السياسي، الدولة، مفهوم السياسة والاجتماع، وظائف الدولة والحكومة، النظام السياسي للخلافة والسلطنة، أسباب زوال وانحطاط الحكومات...

لم يكن أبو الحسن العامري، وعلى خلاف الفلاسفة الآخرين أمثال أبي نصر الفارابي وابن سينا، ذائع الصيت والشهرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ومجهوليته هذه في الفكر الفلسفي الإسلامي ألقت بظلها على رؤيته الفلسفية السياسية، حيث لم ينجز في هذا المجال أي عمل فكري خاص.

إن الاهتمام الأساس لهذا البحث ينصب على تبيان الرؤية السياسية للعامري، ومن الطبيعي أنه لن يتم الاستغناء عن بيان الأُطر الفكرية لفلسفته التي سوف يُستفاد منها.

وكخلاصة، تدور أفكار العامري حول محور التوحيد، وكيف أن الله الخالق لعالم الوجود قد جعل في وجود الإنسان خاصية تسمى العقل، بحيث تكون جميع أعماله وأفعاله تابعة لمقتضى العقل. فالإنسان وحده من بين كافة الموجودات مالك للعقل وللإدراك العقلاني.

ويرى العامري أن الفيلسوف مع ما يتصف به من حكمة نظرية وعملية هو من أهل العقل والاستدلال، وجميع أعماله وأفعاله تطابق إدراكاته، وعليه فهو يفوق الآخرين، وأفضل منهم، مما يوجب عليه إرشاد الناس نحو كيفية بلوغ السعادة.

وتعتبر الشريعة من وجهة نظر العامري، السبيل الوحيد لإيجاد السعادة ووضعها في متناول أيدي البشر، والسياسة الكاملة هي السياسة المبنية على اسس وقواعد الشريعة، والمدينة الفاضلة هي التي تأخذ أعمال وسلوكيات الإنسان فيها من الشريعة نموذجاً يحتذى به. ويرى أيضاً أن وظيفة الفيلسوف تتلخص في الكشف عن قواعد وآداب الشريعة من أجل تعيين الطريق الموصل إلى السعادة.

وقد اعتمد العامري أيضاً في مؤلفاته بشكل خاص على مبدأ الجمع بين العقل والدين، والفلسفة والشريعة، والربط بين الديانة والعقل، وبين الفكر والوهم والحسن عند الإنسان.

عموماً أن رؤية العامري السياسية، فيما يتعلق بالدولة والحكم، وظائف وأهداف السياسة، الحكومة والسياسة المطلوبة، وما هي أشكالها وأقسامها؟ جميعها منتزعة من فكره الفلسفي الذي له مكانه وموقعه الخاص، والذي يمكن أن تكتب حوله الأبحاث العميقة والمستفيضة.

ويسعى هذا الكتاب، من خلال بيان الأفكار والآراء الفلسفية للعامري، إلى دراسة وبحث أفكاره ورؤاه السياسية، كما أنه يشير إلى مكانة العامري بوصفه أحد العلماء الذين كانوا حلقة وصل بين فكر الخلافة وفكر الملكية الإيرانية. حيث عرضت ـ هذه الدراسة ـ وبيّنت طبيعة السلطنة ومكانتها في الرؤى والتصورات الفكرية التي سادت في إيران قديماً، بالإضافة إلى النظام الملكي المطلوب وأساليب حكم ملوك إيران، وخاصة ما قبل الإسلام.

إجمالاً، يمكن الادعاء بأن هذا البحث يشكل عرضاً واسعاً وحديثاً لفكر أبي الحسن العامري، على أمل أن يشرع الأبواب أمام المحققين لإنجاز أكبر عدد من الأبحاث والدراسات التحقيقية، وأن يكون خطوة متقدمة على طريق تحصيل معرفة أوسع بالموروث السياسي لعلماء وفلاسفة الإسلام.

وفي الختام، نتوجه بكامل الشكر والتقدير لجهود ومساعي المسؤولين في مركز تحقيقات الفكر السياسي الإسلامي، إذ لولا الإمكانيات والفرص التي أتاحها المركز أمامنا، لم يكتب لهذا البحث أن تؤتى ثماره، مع الدعاء لهم بالمزيد من التوفيق والتقدم في مجال البحث والتحقيق.

الفَصلُ الأوّلُ

السيرة الذاتية لأبي الحسن العامري والأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية السائدة في عصره

السيرة الذاتية لأبي الحسن العامري

شهد القرن الرابع للهجرة، وبسبب الأوضاع السياسية، الاجتماعية والفكرية الخاصة التي كانت سائدة آنذاك، حضوراً واسعاً للعلماء والمفكرين الإسلاميين في ساحة العلم والمعرفة. فكثيرون هم المفكرون الذين تركوا وراءهم للعالم الإسلامي الوفير من المؤلفات والآثار العلمية والتي كان لها التأثير البالغ على أفكار المسلمين.

أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيشابوري هو أحد فلاسفة القرن الرابع للهجرة، ومع أن اسمه غير معروف أو متداول في عالم اليوم كما ينبغي، إلاّ أنه كان من أعلام ومشاهير عصره. وقد عده البعض إلى جانب كبار الفلاسفة الإسلاميين، أمثال الكندي، الفارابي وابن سينا.

وبخصوص نسبة فلسفة أبي الحسن العامري، فهناك بعض الآراء التي تنسبها إلى أبي زيد البلخي وعنه إلى الكندي، إذ إن العامري تتلمذ لأبي زيد البلخي، الذي هو أحد تلامذة يعقوب بن إسحاق الكندي[1].

---

١ ـ عبدالله نصري، حديث انديشه [حديث الفكر ص٧٦].

ولأن العامري كان تلميذ أبي زيد البلخي، مع أنه جاء بعد الفارابي، إلاّ أنه كان أشد تأثيراً بالمذهب الفكري للفيلسوف الكندي، فهو يتوسط الفيلسوفين الكبيرين أبي نصر الفارابي وابن سينا بحسب المسار الزمني لتاريخ الفلسفة.

ولم يبد ابن سينا اهتماماً اتجاه العامري، ولم يأت على ذكره بالحسن في كتبه ومؤلفاته، والسبب في هذا هو أن ابن سينا كان يرى عدم اعتناء من العامري بالمشرب الفلسفي للفارابي، واتباعه للمسلك الفلسفي للكندي، خاصة وأن ابن سينا كان لا يرى شخصاً غير الفارابي أُستاذاً في هذا العالم[(١)]، فهو عندما يرى تجاهل العامري للفارابي مع ما اشتهر به الأخير كعَلم جديد أطل على عصره، فإن ذلك سيورث في نفس ابن سينا انزعاجاً يدفعه بشدة إلى عدم الالتقاء معه[(٢)].

لم يُحدد بالدقة تاريخ مولد العامري، ولكنّ التأريخ سجل وفاته عام ٣٨١ للهجرة (٩٩١م)[(٣)]. ولد في مدينة نيشابور، وترعرع في احضان أُسرة عريقة تلتزم بتعاليم الدين الإسلامي. طوى مرحلة المقدمات في دراسته في نفس مدينته، وتلقى التربية الإسلامية على يد عائلة تتسم بالمعرفة والتدين وفي محضر والد فقيه، وعليه تعرف على السيرة النبوية والتفسير والفقه على أفضل نحو[(٤)]. وإلى جانب المكانة العلمية والمعرفية لأُسرة العامري فقد تبوأت مناصب اجتماعية وسياسية.

درس أبو الحسن العامري الفلسفة على يد أُستاذه أبي زيد البلخي، لذا يشاهد بوضوح كيف أن آراءه الفلسفية والكلامية شديدة التأثر بآراء أُستاذه، فالرأي القائل بوحدة الشريعة والمنضوي في آراء أبي الحسن، يعود إلى أبي زيد.

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ترجمة أحمد شريعتي، نقلاً عن مقدمة الكتاب.

٤ ـ المصدر السابق نفسه.

كما أنه سعى جاهداً بتأثير من أُستاذه، واتباعاً لآرائه، سعى للجمع بين العقل والدين أو الفلسفة والشريعة[١].

ومن الخصائص البارزة في شخص العامري، تجواله وترحاله في البلاد، بهدف تحصيل العلم ودرك الأوضاع الاجتماعية الخاصة بتلك الحقبة من الزمن. فهو لم يمض تمام عمره في مدينة نيشابور، وإنما أخذ يتنقل من بلد إلى آخر. فكان من جملة اسفاره زياراته لحواضر ثقافية ضخمة آنذاك، من قبيل: مدينة بغداد، الري وبخارى. وتراوحت مدة إقامته في كل من هذه المدن بين فترات طويلة وأُخر وجيزة انشغل فيها بالتدريس والتأليف والمناظرة[٢]. وكان على تواصل مع المفكرين والعلماء المعاصرين له أيضاً من قبيل: أبي علي مسكويه الرازي، أبي حيان التوحيدي، وابن العميد الذي كان من وزراء وأُدباء القرن الرابع للهجرة، ولعب دوراً سياسياً وثقافياً مهماً في إيران. ومن البديهي أن لحضوره وتواجده في تلك البلاد تأثيراً بالغاً على تمام حياته، خاصة على الصعيد الفكري[٣].

إلى جانب الشغف والتعلق الكبير لابن العامري بالمسائل الفكرية، كان للدوافع السياسية أيضاً دخالة في تجواله وترحاله في البلدان المختلفة. صحيح أن الباعث الأساس والفعلي عند العامري من السفر إلى العواصم الإسلامية هو حبه للعلم ولتفحص أحوال وأوضاع الناس، إلاّ أن هناك دوافع أُخر أهمها انه كان يحمل معه مؤلفاته الفلسفية عند ملاقاته للأُمراء ووزراء البلدان الإسلامية الصغيرة. مقدماً إياها لهم كهدية على أمل إقامة جسر من التواصل والعلاقات معهم. وهذا كان دأب كل الأُدباء والشعراء وكبار العلماء المعاصرين له. فهم كانوا يسافرون إلى

---

١ ـ عبدالله نصري، حديث انديشه [حديث الفكر ص٧٧].

٢ ـ أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ترجمة أحمد شريعتي نقلاً عن مقدمة الكتاب.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

مراكز الدول الإسلامية، مقدمين قصائدهم ومؤلفاتهم العلمية والأدبية هدايا للأُمراء والوزراء[(١)].

ويساند هذا الرأي ـ من أنه كان يسعى من وراء أسفاره إلى تحقيق أهداف سياسية إلى جانب الأهداف العلمية والثقافية ـ تقديمه كتاب ((الإعلام بمناقب الإسلام)) هدية لأبي نصر الساماني، تقديراً منه لما قدمه له الأخير من خدمات وعلى أمل أن يحظى بمكافأة وعطية منه.

كما أن هناك مسألة أُخرى تسترعي الانتباه، تتعلق بالحصول على الأمن. فإعداد المقدمات اللازمة لتحقيق الأمن السياسي والاجتماعي هي من الأُمور الضرورية في عالم الفكر والبحث. فالمفكر الذي يعيش راحة بال، ويبتعد عن الاحتكاك بالامور المنغصة يمكنه التفكير بشكل جيد وفعّال. وعند مطالعة التاريخ وسيرة علماء المسلمين، نجد أن منغصات العيش وتزلزل الحياة السياسية وانتشار الظلم والجور بالإضافة إلى تشدد أجهزة الحكم، كان يضيّق ويحد من حريتهم الفكرية. وعليه كان السفر والتنقل من بلد إلى آخر، أحد السبل لإيجاد الأمن والدعة وراحة البال.

ومع الانتقال إلى أبي الحسن العامري، وبالالتفات إلى أوضاع زمانه، من خصائص الحكام آنذاك والأزمات والاضطرابات السياسية وإلى انعدام الأمن، يمكن إدراج ضرورة البحث عن مناخ آمن كأحد الأسباب الباعثة لأسفاره المتعددة.

مذهب ابن العامري

ليس من الواضح والمشخص الانتماء المذهبي لابن العامري، من أنه هل كان شيعي المذهب أم أنه من أتباع المذهب السني. إلاّ أن المقدسي في كتابه ((أحسن التقاسيم)) يتبنى أن غالبية أهل خراسان في تلك الحقبة كانوا حنفيين، وفي بعض

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

المناطق من أمثال بخارى ونيشابور كان يوجد شافعيون إلى جانب الحنفيين[١].

ومع الالتفات إلى أن أُسرة العامري وأهل نيشابور كانوا على المذهب الحنفي، وأن المذهب الرائج آنذاك هو المذهب الحنفي، يحتمل بقوة أن العامري كان حنفي المذهب. وخاصة أن أُستاذه المميز والأول أبو زيد البلخي كان أيضاً حنفي المذهب. ونحن قد أشرنا سابقاً إلى مدى تأثر ابن العامري الشديد بأُستاذه، والى أنه قد تتلمذ على يديه في مختلف العلوم الرائجة، وإن كانت آراؤه الفلسفية ومؤلفاته وتعليقاته أقل تأثراً بايديولوجية ومذهب أُستاذه.

كذلك لا يمكن اعتبار كلمات التمجيد للعامري بخصوص الامام الصادق عليه السلام، والاجلال الذي يظهره له دليلاً قاطعاً على كونه شيعي المذهب؛ لأنه في عدة مواطن أطلق على أبي حنيفة اسم ((زين الفقهاء)). وعند بحث رأي أبي حنيفة حول قضية الجبر والاختيار يسمي الإمام الصادق عليه السلام، فهو يذكر نسبة هذا الرأي إلى الإمام الصادق عليه السلام فقط. ومجرد نقل رواية عن الإمام الصادق أو الإتيان على ذكره، لا يمكن أن يكون دليلاً قاطعاً على كونه شيعي المذهب.

آثار ومؤلفات ابن العامري

عمدة مؤلفات أبي الحسن العامري هي تلك الواردة في مقدمة كتاب ((الأمد إلى الأبد)). أما بخصوص مؤلفاته الأُخر فاختلفت الآراء بشأنها، بحيث تردد بعض الكتاب والمحققين من نسبتها إليه.

كما أن بعض مؤلفاته قد جاءت على شكل رسائل مختصرة أو إجابات حول تساؤلات دينية وما شابه ذلك.

ولقد جاءت عمدة مؤلفات ابن العامري على النحو الآتي:

١ ـ الإبانة عن علل الديانة.

---

١ ـ المقدسي، أحسن التقاسيم ص٣٩.

٢ ـ الأبحاث عن الأحداث.

٣ ـ إتمام فضائل الأنام.

٤ ـ الإبصار والمبصَر.

٥ ـ الإرشاد لتصحيح الاعتقاد.

٦ ـ النُّسك العقلي والتصوف الملي.

٧ ـ الإعلام بمناقب الإسلام.

٨ ـ التقرير لأوجه التقدير.

٩ ـ إنقاذ البشر من الجبر والقدر.

١٠ ـ الفصول الربانية للمباحث النفسانية.

١١ ـ فصول التأدب وفصول التحبب.

١٢ ـ الأبشار والأشجار.

١٣ ـ الإفصاح والإيضاح.

١٤ ـ العناية والدراية.

١٥ ـ استفتاح النظر.

١٦ ـ تحصيل السلامة من الحصر والأسر.

١٧ ـ التبصير لأوجه التعبير.

١٨ ـ منهاج الدين.

١٩ ـ شرح كتاب البرهان لأرسطاطاليس.

٢٠ ـ شرح كتاب النفس لأرسطاطاليس.

٢١ ـ الفصول في المعالم الإلهية.

٢٢ ـ السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية.

وفيما يخص موضوع بحث هذا الكتاب، يحتل كتابا ((الإعلام بمناقب الإسلام)) و ((السعادة والإسعاد)) المرتبة المهمة، وقد تمت الاستفادة منهما أكثر من كتب العامري الأُخر.

لقد تناول العامري في كتاب ((الإعلام بمناقب الإسلام)) مزايا الإسلام بالنسبة إلى سائر الأديان من خلال مقايسه قام بها بين الإسلام والأديان الأُخر. وجاءت أهم مباحث هذا الكتاب على النحو التالي:

احتياج الإنسان إلى المعرفة، وتقسيمها إلى معرفة نظرية وأُخرى عملية.

تقسيم العلوم إلى فئتين فلسفية وأُخرى دينية.

دور العلوم الفلسفية في تحقيق الفضائل والكمال للبشر.

كما تحدث العامري عند بحثه عن أركان الدين عن ضرورة وفضيلة علم الفقه، والحاجة إليه في الحكم والسياسة، وتناول في هذا الكتاب أيضاً العلاقة بين السياسة والأخلاق، والدين والحكومة.

وبحث العامري في كتاب ((السعادة والإسعاد))، في الأخلاق والسياسة والحكم بعمق واستفاضة. ويعد هذا الكتاب ـ واقعاً ـ من أهم كتبه السياسية، فهو بعد معالجته لموضوع السعادة وأنواعها، والمباحث المرتبطة بنفس الإنسان فضائلها ورذائلها، أخذ يتناول المباحث السياسية بالدراسة. فلقد انطلق من مبحث السعادة وكيفية صيرورة الإنسان سعيداً، ليتحدث عن العدل كضرورة طبيعية في الحياة. كما أنه تناول موضوع الحكومة والرئاسة، أقسام وأنواع المدن، الأسباب المؤدية إلى زوال أو بقاء الحكومات، إضافة إلى أقسام وأنواع السياسة.

الأوضاع السياسية والثقافية في عصر ابن العامري

من المسائل الجديرة بالاهتمام في حياة ابن العامري هي تجواله وترحاله في البلدان المختلفة، التي من جملتها مدن خراسان، الريّ، بلخ، وسائر المدن والمراكز الثقافية آنذاك. ويمكن للوهلة الأُولى أن يؤخذ هذا الأمر على أنه خاص وشخصي، إلاّ أنّه عند التدقيق تبرز علاقته بالأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة في تلك المرحلة.

ومع الأخذ بعين الاعتبار تفاصيل حياة العامري، خاصة الاجتماعية والثقافية

منها، تتبين طبيعة ومعالم عصره. فهو قد أُجبر أُحياناً على الإقامة في مدينة أو مكان ما، وحيناً آخر أُجبر على الرحيل منها. وما هذا إلاّ نتيجة الوضع السياسي والثقافي السائد آنذاك، وبسبب الخلفية الفكرية لحكام وعلماء تلك البلاد. إذ إن أفكاره وشخصيته كانت في بعض الأحيان مورد قبول واستحسان من قبل العلماء والحكام وأحياناً لا. أما لماذا هذا النمط من التعاطي مع العامري وغيره من علماء عصره، مما جعله يختار مكاناً دون الآخر للإقامة والتدريس فيه وتلقي العلوم؟ فهذا يتطلب الإحاطة أكثر بالأوضاع السياسية والثقافية.

وعليه من الضروري أن توضع الأوضاع السياسية والثقافية للمدن التي شهدت للعامري نشاطات علمية وثقافية وسياسية على بساط البحث والدراسة.

فالنظام السياسي لايران في تلك المرحلة كان ممزقاً ومشتتاً، فالأراضي الواقعة شرق العراق كانت تحت سلطة آل بويه والأُسرة السامانية، ومدينة فارس يحكمها عماد الدولة، ومدن الريّ، إصفهان والجبال كانت تابعة لحكم ركن الدولة، أما خراسان وما وراء النهر فلقد كانت واقعة في قبضة نصر بن أحمد الساماني[١].

أـ الأوضاع السياسية والثقافية لمدينة الري

شهدت مدينة الريّ على الصعيد السياسي حروباً متتالية، ففي الأعوام (٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٩ ـ ٣٤١هـ) حكمها السامانيون. وفي السنوات (٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٥ ـ ٣٣٩هـ) أجهز عليها ركن الدولة لمرات عديدة إلى أن استولى عليها في عام ٣٤١هـ وبسط يده عليها[٢]. وفي عام ٣٣٥هـ دخلها جمع من أهالي خراسان

---

١ ـ ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، نقلاً عن مقدمة كتاب رسائل العامري، تصحيح ومقدمة سحبان خليفات.

٢ ـ أبو الحسن العامري، الرسائل، مقدمة وتصحيح سحبان خليفات.

معتزمين الجهاد وصدّ هجمات امبراطورية الرومان الشرقية على البلدان الإسلامية. إلاّ أن ركن الدولة طردهم في نهاية المطاف إلى خارج المدينة.

ومن اللحاظ الثقافي والديني، كانت مدينة الري في تلك الأيام، تضم مراكز ومدارس ثقافية ضخمة، وكان يقطنها العديد من العلماء، كما أنها ابتليت بالنـزاعات المذهبية والتحزبات الطائفية.

ويصف المقدسي في كتاب ((أحسن التقاسيم)) الوضع الثقافي لمدينة الريّ على النحو التالي:

مدينة الري هي مدينة عريقة، جميلة، ولها العديد من المفاخر. علماؤها جميعهم من الأشخاص العظماء والأجلاء، وتحوي على العديد من مجالس العلم، كما أنها تعد من المدن الباعثة على مفخرة ومباهاة الإسلام، وكان يقطن فيها الشيوخ والشخصيات الجليلة القدر، وأيضاً حوت على مكتبة حديثة الإنشاء.

أما رأيه حول الوضع المذهبي آنذاك فيقول:

كانت الغلبة في مدينة الري لأتباع مذهب النجارية على حساب المذهب الحنفي، كما أن الحنابلة أيضاً قد لاقوا شهرة في تلك المدينة[1].

ب ـ الأوضاع السياسية والثقافية لمدينة خراسان

كان الحكام النافذون في مدينة خراسان في ذلك العهد هم السامانيون، قد بدأ حكمهم مع الحاكم اسماعيل بن أحمد في سنة ٢٨٧هـ، واتخذوا آنذاك سمرقند عاصمة لهم، ومن ثم نقلوها إلى بخارى، وبعد وفاة الأمير إسماعيل عام ٢٩٥هـ، خلفه في الحكم ابنه أحمد الملقب بالشهيد، ومن ثم نصر بن أحمد وكان أبو الفضل بن يعقوب وزيراً له، وبعد مقتل نصر بن أحمد، وصل إلى السلطة نوح ابن نصر، وكان وزيره الأول يدعى أبو الفضل محمد بن أحمد الحاكم الجليل

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

(٣٣١ ـ ٣٣٥هـ)، ومن ثم خلفه أبو ذر محمد بن يوسف (٣٣٥ ـ ٣٤٣هـ)، وهو والد أبو الحسن العامري[١].

أوجب السلوك المتحرر للملوك السامانيين وعدم انحيازهم إلى عقيدة معينة، بروز نهضة ثقافية واسعة ومترقية، شملت كلاً من علم الحديث، الفقه، التفسير، الكلام السني (الماتريدي)، الكلام الشيعي (الإسماعيلي والقرمطي)، والمناظرات العقائدية.

ومما لا شك فيه أن هذه المواجهة في الأفكار والعقائد والمتحررة من القيود، خاصة في عهد الأمير نصر بن أحمد (٣٠١ ـ ٣٣١هـ)، والانتشار الواسع للعلوم والآراء المختلفة، قد ساهم في تكوين الآراء الفلسفية لأبي الحسن، وأثّر في تربيته العلمية ـ الفلسفية. كما أنه كان للمجالس العلمية والمناظرات التي كان يعقدها الامير نوح بن نصر الأثر الكبير في تكامله الروحي والفكري[٢].

فضلاً عن ذلك أن الملوك السامانيين كانوا ينتقون وزراءهم من بين العلماء والأُدباء والفقهاء، مما أضفى على الحركة الثقافية رونقاً خاصاً. وغدَت مدينة بخارى مركزاً ثقافياً ذات أهمية في العالم الإسلامي. وفي هذه المدينة الواقعة شرق البلاد الإسلامية نشأ ابن العامري، مثله مثل عشرات العلماء والأُدباء، وترعرع في كنف أُولئك الأُمراء والوزراء[٣].

وضمت مكتبة بخارى كتباً متنوعة بمواضيعها، مما يدلّل على رفعة وعلو شأن هذه المدينة، وكيف أن ملوكها السامانيين كانوا من أهل العلم والأدب، وعليه ليس من المستغرب أن يحتشد في مدينة بخارى الشعراء والأُدباء والفقهاء والفلاسفة وسائر أهل العلم. وأن يبرز في ظلّ ذلك المناخ السياسي والثقافي علماء في الفلسفة

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

كان أبو الحسن العامري من جملتهم.

ولعبت الحركة الإسماعيلية في خراسان الدور البارز في تشكل وبلورة الأفكار والرؤى الكلامية والفلسفية للقرن الرابع للهجرة، ولفلاسفة مدينة خراسان خاصة، حتى إن اندراج أفكار وآراء أفلاطون الحديثة ضمن كتابات المفكرين ومنهم أبو الحسن، يرجع إلى الجو الثقافي السائد الذي أوجده الإسماعيليون في خراسان، خاصة إبّان حكم نصر بن أحمد الساماني[(١)]. وهي نفس الحقبة الزمنية التي أمضاها العامري في تحصيل وكسب العلوم والفلسفة.

ج ـ الأوضاع السياسية والثقافية لمدينة بغداد

كانت الأوضاع في بغداد في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة مضطربة، وأحوالها غير مستقرة، ففي عام ٣٣٢هـ تحولت بغداد إلى مدينة مهجورة، أوضاعها السياسية، الاقتصادية والأمنية متردية يرثى لها، قد هجرها معظم تجارها وأعيانها من الناس. وفي ذلك العام دخل معز الدولة الديلمي بغداد، وفي عهده أُعطيت المدن العامرة بالسكان وغيرها للولاة كإقطاعات لهم، وعليه ازداد الوضع سوءاً يوماً بعد يوم، وعلت هجرة الناس منها إلى المدن الأُخرى. ومع دخول الديالمة الشيعة الى بغداد كان انعدام الأمن، والجوع، والفوضى ومصادرة الأموال وانتشار الفتن المذهبية قد بلغ أوجه. وفي عام ٣٣٨هـ وقع نزاع حاد بين شيعة وسنة بغداد، حيث امتدت الفتنة حتى عام ٣٤٦هـ لتشمل المناطق كافة. وفي عام ٣٣٩هـ ذهب العديد من الناس ضحايا جراء القحط الشديد والاوبئة المنتشرة. ثم بعد ذلك نشب اقتتال عنيف بين أهل الكرخ وأهل السنة بسبب شتم الصحابة، مما أدى إلى مقتل العديد من الأشخاص لكلا الطرفين. بل، وحتى الأعوام (٣٤٩ ـ ٣٥٤هـ) لم تخمد نيران الفتنة واستمر الاقتتال بين الشيعة والسنة.

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

توفي معز الدولة عام ٣٥٦هـ منصباً مكانه ولده عز الدولة. وكان زيراً للنساء، ومن أهل اللهو والعبث، فلم يستطع الإمساك بزمام الأُمور. وفي عام ٣٦١هـ احتدم النزاع بين الشيعة والسنة، حيث قام أهل السنة بإحراق المنازل الشيعية في الكرخ، فخرجت الأُمور من تحت سيطرة عز الدولة، فترك بغداد في قبضة الأتراك، نازحاً عنها إلى الأهواز حيث استقر هناك، ولم يجرؤ على العودة مجدداً إلى بغداد.

وفي عام ٣٦٤هـ دخل عضد الدولة بغداد، فشرع بإعمار ما دُمّر وخُرّب منها، فبنى مساجدها وشيدّ أسواقها، وخص أئمة الدين والمؤذنين وقارئي القرآن والعلماء والفقراء والغرباء بحقوق مالية شهرية، وعين لهم مراكز خاصة. كما أنه حسّن من أوضاع كبار العائلات مكرّماً إياهم، ومنح المتكلمين والفلاسفة والمحدثين والنحويين والشعراء والأطباء وعلماء الرياضيات والهندسة مخصصات مالية دائمة. تميز عضد الدولة بانه كان محباً للعلم وراعياً وحاضناً للعلماء، وكان هو نفسه من أهل العلم أيضاً. ففي عهده شهدت البلاد رونقاً وتألقاً خاصاً.

سافر العامري مرتين إلى بغداد، وكان له في كل سفرة لقاءات ومناظرات مهمة مع علمائها. فقد تواجد فيها عام ٣٦٣هـ، حيث أشار التوحيدي إلى مناظرة العامري مع حامد المرورودي وأبي الفتح ذو الكفايتين وأبي سعيد السيرافي ويحيى ابن عدي في المسائل الفقهية والقضايا الفلسفية والكلامية المختلفة.

وقد بلغ عدد هذه المجالس طبقاً لإحصاء أبي حيان التوحيدي سبعة مجالس، تناولت موضوعات متنوعة في علم النفس والطبيعة وسائر المسائل الأُخر.

ولكن، إجمالاً لم يكن سلوك علماء بغداد في هذه المناظرات تجاه العامري، سلوك الصديق مع الصديق، فقد تلقى منهم الكثير من الأذى إلى أن غادر بغداد بقلب مفعم بالألم والأسى. ويقول أبو حيان: إن العامري يصف علماء بغداد بأن ظاهرهم حسن، هادئ ومسالم، إلاّ أن باطنهم يخفي حماقة. فلقد نكثوا العهد معه، وأباحوا ذلك لأنفسهم، ولم يراعوا حرمته ولم ينصفوه، ونظروا إليه نظرة

احتقار مما اضطره إلى مغادرة بغداد والتحرك صوب الريّ ونيشابور. وعليه كان انـزعاج العامري من بغداد بسبب المناخ العلمي العدواني وغير الودود تجاهه. فهو لم يجد لنفسه مكاناً فيها يستدعيه للبقاء.

إذاً فالمسألة الجديرة بالدراسة حول أسباب تجوال وأسفار العامري تكمن في سعيه للإقامة في مكان يقدّر فيه شأن ومكانة العلماء، وتكون أجواؤه العلمية سليمة وصالحة لاستقبال العلماء ونتاجاتهم. وفي تلك الحقبة كانت مدينتي الري ونيشابور مفعمة بالحياة أكثر من بغداد من الحيثية التي ذكرناها.

الفصل الثاني

المباني الفكرية والرؤى السياسية لأبي الحسن العامري

لإدراك ومعرفة الرؤى السياسية الخاصة بأي مفكر، من الضروري جداً تكوين تصور مسبق حول مبانيه وأُصوله الفكرية. كذلك من البديهي والضروري الاحاطة بالوقائع، ومنهم العينات الاجتماعية والسياسية للحقبة التي عايشها هذا المفكر وبحث حولها. حيث إن للاطلاع على المباني النظرية والأُصول العلمية للمفكرين دوراً مهماً في معرفة وفهم أفكارهم وآرائهم. ومن هنا سوف يتناول هذا الفصل اجمالاً الأُصول الكلية والمباني الفكرية لأبي الحسن العامري بالبحث والدراسة.

وكنقطة بداية إذا أردنا أن نستوعب الفكر الفلسفي للعامري، لا بدّ من الالتفات إلى مدى تأثره بمصادر الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة. فحسبما هو معروف أن العامري كان شديد التأثر بالمذهب الكندي، كما أن فلسفته قد اصطبغت أكثر بالصبغة الأفلاطونية والأرسطوية(١).

وأهم المصادر اليونانية التي تركت بصماتها على فلسفة العامري، تلك المؤلفات الخاصة بأفلاطون وأرسطو. فلقد أورد العامري خاصة في كتاب ((السعادة والإسعاد)) الكثير من الاقوال والمطالب الراجعة إلى أرسطو وإلى أفلاطون، والتي

---

١ ـ عبدالله نصري، حديث انديشه، [حديث الفكر ص٧٦].

كان في بعض الأحيان يذيلها بوجهة نظره الخاصة. كما أنه وبشكل أساس قد اقتبس في السياسة والأخلاق مطالب كثيرة من ((جمهورية أفلاطون)) يشخصها الباحث ((اربري)) مفردة مفردة[(١)] .

ماخوسي وكتابه الأخلاق الحسنة

كذلك اقتبس العامري العديد من المطالب من كتاب ((الأخلاق الحسنة)) لماخوسي، ومن ((الخطابة)) لأرسطو، وكان له تعليقات على كتاب ((المقولات)) لأرسطو أيضاً[(٢)] .

وتحكي كتابات العامري عن وقوفه بالكامل على الآراء الفلسفية للفلاسفة الذين سبقوا وتلوا أرسطو. من أمثال أنباذقليس وفيثاغوروس. كما أنه ذكر في كتابه ((السعادة والإسعاد)) جالينوس والفلاسفة الرواقيين.

وعليه إذا كان لا بدّ من فهم وإدراك المباني الفكرية للعامري، فمن الضروري الالتفات إلى مدى ارتباط مبانيه الفكرية بالأفكار والرؤى اليونانية وإلى مدى التوافق والاشتراك فيما بينهما.

مراتب الموجودات في نظام الخلقة

يقوم نظام الخلقة، من وجهة نظر العامري، على سلسلة من المراتب. ووفق هذه الرؤية تبدأ سلسلة مراتب الموجودات من المرتبة الاعلى وتختم بالمرتبة الادنى فالادنى. وتكون طبيعة الأفعال الصادرة، التأثر والتأثير، تابعتين لخصائص كل مرتبة ومكانة كل موجود في نظام الخلقة. إذ أن بعض الموجودات مرتبتها الوجودية

---

١ ـ Arbery, An arabic Treatise on politics p.١٢
نقلاً عن مقدمة سحبان خليفات، كتاب رسائل أبي الحسن العامري.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

مرتبة معنوية وماهيتها ماهية مجردة، والبعض الآخر مرتبته الوجودية مرتبة مادية وماهيته غير مجردة.

ولقد بيّن العامري في إحدى رسائله ((الفصول في المعالم الإلهية)) مراتب الموجودات، ماهياتها وخصائصها حيث قال:

((مراتب الأشياء في حقيقة الوجود تفتن إلى خمسة: موجود بالذات... موجود بالإبداع... موجود بالخلق... موجود بالتسخير... موجود بالتوليد...)) [١].

والموجود بالذات هو الله تبارك وتعالى، والموجود بالإبداع هو القلم والأمر وأحياناً يطلق عليه الفلاسفة العقل الكلي والصورة الكلية، والموجود بالخلق هو العرش واللوح وعلى حد تعبير الفلاسفة النفس الكلي وفلك الأفلاك، والموجود بالتسخير هو الأفلاك والأجرام السماوية، والموجود بالتوليد هو جميع الموجودات المكونة من العناصر الأربعة[٢].

وللنفس الكلي خصائص إلهية وأُخرى عقلية وذاتية. فالخاصية الإلهية لأجل إدارة الطبيعة الكلية، والخاصية العقلية تمنحها العلم بحقائق الأشياء، أما الصورة والروح وشكل الأجسام فهي تابعة للخاصية الذاتية[٣].

وهناك ارتباط بين الخاصية الإلهية للنفس الكلي والخاصية العقلية؛ لأنه بالرغم من أن الإحاطة بالموجودات تحصل عن طريق النفس الكلي، إلاّ أن النفس الكلي تحصل بدورها على هذه الإحاطة عن طريق إفاضة العقل الكلي. فجوهر العقل له إحاطة بالأُمور النفسية والطبيعية، وبما أنه ليس بجسم ومنـزه عن المادة فهو يتصف بالثبات والتقويم، كذلك الثبات والتقويم للواجد له، وهو الله

---

١ ـ أبو الحسن العامري الرسائل، مقدمة وتصحيح سحبان خليفات ص٣٠٤.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

عزّ وجلّ[١]. ولان الله تبارك وتعالى مبدع العقل وخالق النفس وموجد الطبيعة، فهو ليس بعرض وليس له مادة وصورة أو نظير أو شبيه، فهو خير محض[٢].

ارتباط العقل بالنفس وبالطبيعة

العقل هو جوهر بسيط غير قابل للتجزئة أو الانفعال[٣] كما أنه لا يطرأ عليه التغير أو التغيير. وعليه له الأفضلية والعلو على جميع الموجودات بلحاظ منبع الفيض الذي يفيضه وهو الله تبارك وتعالى، فمرتبة العقل أعلى من مرتبة الطبيعة والنفس، وهما تابعتان له[٤].

ويصنف العامري العقول إلى مجموعتين، العقول التامة، والعقول الناقصة. وتمتلك العقول التامة خصائص العقل الكلي، التي من ضمنها الوحدة والخلو من التكثر. فإمكانية التجزؤ والتكثر تختص بالعقول الناقصة، بخلاف العقول التامة حيث لا يطالها التكثر. وعلى هذا الأساس يعد العامري عقول الملائكة مصداقاً للعقول التامة، وعقول البشر مصداقاً للعقول الناقصة، وهي ما يعبر عنها بالعقول السفلى[٥]، وهي تنزع للتحرك صوب العقول التامة.

وبرأي العامري كما أنه يوجد نوع من التمايز والاختلاف بين العقول كذلك يوجد تمايز واختلاف أيضاً بين أفراد البشر. ومنشأ هذا الاختلاف يعود إلى التمايز في عقولهم. ويكون هذا التمايز علامة على اختلاف القابليات الناشئ من تمتعها بعقول متفاوتة. فأرباب الشرائع هم مصداق العقل الإلهي، كما أن الأئمة

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ المصدر السابق ص٢٠٨.

٥ ـ المصدر السابق.

الراشدين هم مصداق العقل الصرف المحض.

والعامري كأُستاذه أبي زيد، متأثر بالمذهب الكندي وبالعقيدة القائلة أن الله قد خلق كل موجود ووضع فيه خاصية معينة، بحيث ان الإنسان من بين الموجودات كافة هو فقط من يعمل بمقتضى العقل، أي إنه موجود عاقل يمتلك الإدراك العقلاني. وفي الواقع ووفقاً لرؤيته أرباب الشرائع هم مصاديق العقلانية الإلهية والإدراك العقلائي.

وأيضاً يظهر من المباحث التي ذكرت، أن العامري وبسبب كونه تلميذاً لأبي زيد البلخي ووقوعه تحت تأثير أفكاره، كان يسعى في الواقع وراء تفسير المكانة العقلانية للإيمان. فباعتقاده أن محل الإيمان هو العقل، ومنزلة الدين ليست في الإحساس الصرف بل في العقل. فهو يعتقد أن من خلال القوة العاقلة يستطيع الإنسان الخروج من الكفر إلى الإيمان(١). وأنه حينما يكون للقوة العاقلة دور في صناعة الإيمان، يصبح الإيمان المحض من نصيب الإنسان.

وفي الواقع يمتلك أرباب الشرائع ميزة علوية، فهم قد بلغوا من خلال القوة العاقلة الإيمان المحض. وبرأي العامري أن النبي هو مصداق الإنسان الكامل الذي قد بلغ الإيمان المحض وله الحق في الخلافة الإلهية، بما يمتاز بالعقل الإلهي وتهذيب النفس. ولكونه يعيش في هذا العالم ومبتلى بابتلاءات ومشاغل العالم الجسماني فهو يستعين بعقله الإلهي ونفسه المهذبة ((الإيمان المحض))، ولذا هو معروف على الأرض بخلافته الإلهية ((خليفة الله))، بما هو مظهر للصفات الإلهية.

نكتشف من خلال طرح العامري لنظرية الادراك العقلاني الكامل والتام لأرباب الشرائع، أنه يعتقد فقط في تصور الإنسان [الكامل توجد القوة الإدراكية التامة والكاملة والنفس المهذبة] وهو في هذه الرؤية متأثر بأفكار أفلاطون التي قد

---

١ ـ عبدالله نصري، حديث انديشه [حديث الفكر].

بيّنت بتصوير الغار. ففي ذلك التصوير يشبه أفلاطون الإنسان الذي يعيش في هذا العالم بالإنسان الجالس في غار مظلم ومقيد بالسلاسل، يأتيه انعكاس النور فقط من الخارج بحيث تنعكس ظلال الأشياء إلى داخل الغار... فإذا خرج الإنسان من الغار فإنه سيلتفت عندها إلى أن تلك الظلال لم تكن أفراد حقيقية وواقعية. وأفلاطون يقترب بهذا التشبيه شيئاً فشيئاً من الإنسان الكامل، فهو يعتبر أن الإنسان الكامل هو الشخص الذي يخرج من الغار ويشاهد الحقائق من خارجه[(١)]. وبعد بلوغ هذا الإنسان لعالم المثل ومشاهدته للحقائق، عليه أن يرجع مجدداً إلى الغار، فتحقق كماله متوقف على هذه العودة. وبرأي العامري أن شرط صيرورة الإنسان كاملاً هو أن يعيش بين الناس، يحيا أفراحهم وأتراحهم، وهذا يشير إلى الكمال الذي كان يعتقد به أفلاطون.

ويعتقد العامري، بأن النبي هو الإنسان الذي أشرف على المراحل العقلية، وهو صاحب المقامات المعنوية المذكورة.

وعليه فإنه يكون المصداق الأتم للأئمة الراشدين وأرباب الشرائع. وهو لاستفادته التامة من الفيض الإلهي والإدراك العقلي، يكون متصلاً بالملكوت الأعلى. والعامري بتصنيفه العقول إلى ما هو إلهي محض، يعتبر أن ميزة العقل الإلهي هو بقبوله لتمام الفضائل المفاضة. وكما قد بيّن فالنبي هو مصداق العقل الإلهي.

وللعامري كلام وفق التحليل الآنف يقول فيه:

((من العقول ما هو عقل إلهي، لأنه يقبل من الفضائل المستفيضة، بحسب التنزيل قبولاً أولياً في نهاية القوة وتلك عقول صفوة البشر، وهم أرباب الشرائع من الأنبياء عليهم السلام ومن العقول ما هو عقل فقط لأنه ولن يقوى على قبولها إلاّ بواسطة تلك العقول الأولية وتلك هي عقول الأئمة

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

الراشدين)) [١].

والأئمة الراشدون هم أشخاص بلحاظ العقل دون مرتبة الانبياء؛ لأنهم يدركون الصور الكلية من خلال الواسطة. وعليه ومن زاوية رؤية العامري، فإن عقول الأنبياء وعقول الأئمة الراشدين مصاديق العقل البشري الكامل. وهو يعتقد أيضاً بتفوق وامتياز الفيلسوف على الآخرين في مقامي العلم والعمل. فمن اللحاظ الفكري، الفيلسوف هو من أهل العقل والاستدلال، وفي مقام العمل هو يعمل طبق علومه وإدراكاته [٢].

والنفس أيضاً إما أن تكون نفس عقلية مرتبطة بالعقل، ولها فضيلة العقل، واما أن تكون نفس محضة منشغلة بالامور الحادثة والعارضة على أحوال النفس. يقول العامري:

((ومن الأنفس ما هي نفوس عقلية لانها متعلقة بالعقل، مستمسكة فضيلة، ومنها ما هي نفوس فقط لانها لا تتجاوز التدابير الطارئة عليها في الحال)).

وأيضاً قد تكون الطبيعة، طبيعة نفسانية واقعة تحت تدبير النفس، أو طبيعة محضة. فالنفس تعمل على تدبير شؤون الطبيعة. وفي حال كانت الطبيعة، طبيعة محضة فلا دخالة حينئذٍ للنفس في تدبير شؤونها. والمقصود من تدبير النفس لشؤون الطبيعة، يكون من خلال ربطها بالعقل. ومن هنا يلعب العقل دوراً في الطبيعة النفسانية، بخلاف الطبيعة المحضة، التي هي بعيدة عن الارتباط العقلائي، وليس للعقل دور فيها.

((ومن الطبيعة ما هي نفسانية، لانها تحت تدبير الأنفس، ومنها ما هي

---

١ ـ أبو الحسن العامري، رسالة المعالم الإلهية.

٢ ـ عبدالله نصري، حديث انديشه [حديث الفكر ص٧٧].

طبيعية فقط))[١].

ووفقاً لرؤية العامري، لا وجود للكمال في الطبيعة المحضة؛ لانها عارية عن الفضائل النفسانية، بخلاف الطبيعة النفسانية فهي تامة وكاملة من حيث ارتباطها بالعقل.

وكمحصلة كلية، يمكن تبيين وتحليل الرابطة بين الخالق والعقل والنفس والطبيعة على النحو التالي: إن تدبير شؤون الأشياء هو في عهدة خالق وموجد العالم، الذي يفيض بالوجود على الأشياء كافة. وتستقبل الموجودات والأشياء من فيض الوجود المعطى كل منها على حسب استعدادها ومرتبتها. ويظهر هذا الفيض المعطى إلى الموجودات على نحو تمتعها واتصافها بالخير الحقيقي، الذي هو عبارة عن طلب البقاء والدوام والوجود من قبل الموجودات. فكل موجود له حظ من الدوام والبقاء على حسب استعداده ورتبته الوجودية. والتفاوت في مراتب الموجودات ومكانتها انما تعود جذوره إلى الاختلاف في الاستعدادات والى إمكانية الاستفادة من إفاضة الفيض المعطى.

ولدنو وقرب مرتبة جوهر العقل من جوهر الباري عزّ وجلّ، يعد العقل أشرف وأفضل من النفس، كما أن سائر الموجودات من النفس والطبيعة هم أيضاً أشرف من بعضهم البعض بلحاظ استعدادهم.

وضمن تصنيف كلي يمكن ترتيب مراتب الوجود وفقاً لرؤية العامري على الشكل التالي:

١ ـ الخالق تعالى.

٢ ـ العقل.

٣ ـ النفس.

٤ ـ الطبيعة[٢].

---

١ ـ أبو الحسن العامري، رسالة المعالم الإلهية.

٢ ـ المصدر السابق، الفصل العاشر ص٣٧٠.

فالطبيعة، والنفس، والعقل هم حاكمون على جميع عالم الوجود. وجميعهم واقعون تحت التدبير الإلهي. أي أن إدارة الموجودات تكون من جانب العقل على النفس، ومن جانب النفس على الطبيعة، وبحاكمية الطبيعة على الموجودات[(١)].

فباعتقاد العامري أن النفس تستمد من العقل وتساعد الطبيعة، فالعقل سيد النفس، والنفس خادمة العقل.

ويلحظ في هذا التصنيف نوع من الانسجام والوحدة في أرجاء العالم كافة. فالعامري يرى أن الموجودات الطبيعية تعمل تحت تأثير الطبيعة. حيث تعمل الطبيعة في كل العالم بنحو منتظمٍ ومُنسجم. فموجودات هذا العالم هي طبيعية، وعلى أساس حاكمية الطبيعة تستمر في حركتها، والطبيعة هي بدورها واقعة تحت تأثير النفس[(٢)].

فهو يعتبر أن الموجودات واقعة تحت تأثير الطبيعة، والطبيعة مسخرة للنفس، وكلتاهما مسخرتان للعقل، وعليه يكون العقل هو الحاكم على موجودات العالم كافة، والنفس حاكمة على الطبيعة، والطبيعة حاكمة على الموجودات كافة.

وعليه، يقوم جريان نظام العالم على سلسلة من المراتب، يقف العقل على رأسها مدبراً لجميع الأُمور التي دونه.وبهذه الطريقة يدار العالم على أحسن وجه وتصبح جميع شؤونه عقلانية.

والعامري في الواقع يقبل فكرة مراتب الوجود، وعليه يصبح عنده كلّ من الطبيعة والنفس والعقل هي حاكمة على عالم الوجود برمته. وهم بدورهم جميعاً واقعون تحت التدبير الإلهي، ويبين العامري الرابطة بين العقل والنفس والطبيعة؛ من أن خالق الوجود يفيض على جميع الموجودات وهو غير محتاج ليفاض عليه،

---

١ ـ عبدالله نصري، حديث انديشه [حديث الفكر ص٧٩].

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

فوجوده تام ومنـزه عن النقص وإلا لما أمكنه الإفاضة على الموجودات[١]. ففي رؤية العامري خالق الوجود هو الحق الأول، وله الإحاطة بعالم المادة والمعنى، وهو خير محض والخير من ذاتياته[٢].

فالله تعالى هو الموجود الأزلي والأبدي، خالق العالم. وهو واحد مجرد فوق الزمان، ومن المعلوم أنّ الكثرة والخواص الجسمانية وخاصية الزمان جميعها من علامات النقص. وبما أن المراتب الوجودية للعقل والنفس والطبيعة دون مرتبة الخالق، فهم بحاجة إلى استقبال الفيض والاستفادة منه. والاستفاضة ما هي إلاّ علامة على طلب الموجودات لبقاء ذواتهم من ذات أعلى.

كما أن البقاء يشير إلى إفاضة الباري عزّ وجلّ على المراتب الدنيا. وبرأي العامري يتمثل الخير الحقيقي بمنح البقاء للموجودات[٣] والذي يفاض عليهم من المفيض بالذات. كما أن إحاطة الله بالموجودات هي بسبب هذه الإفاضة، وتسمى هذه الإحاطة بالإحاطة التقديرية[٤]، وهي الإحاطة التي يهب فيها الله كل موجود كل ما هو مناسب له[٥].

ولأن من وجهة نظر العامري، كل من الطبيعة والنفس والعقل هم حاكمون على عالم الوجود، هم أيضاً ـ بحكم التدبير الإلهي ـ على ارتباط متبادل فيما بينهم، كما أن التبدل الجسماني والروحاني لجميع الموجودات ومن بينها الإنسان هو في قبضة الله. وتدبير الله للإنسان يتجلى بإرسال الدين والأنبياء عليهم السلام.

والعامري في مباحثه قد عمل على تبيان الرابطة الجامعة بين العقل والإيمان،

---

١ ـ ابو الحسن العامري، رسالة المعالم الإلهية ص٢٧٠.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٧١.

٣ ـ المصدر السابق ص٢٧٠.

٤ ـ أبو الحسن العامري، الأمد إلى الأبد ص٦٢.

٥ ـ المصدر السابق نفسه.

واتحاد العقل مع الدين. فباعتقاده أن الفلسفة وليدة العقل، والعقل ما هو إلاّ قوة لا تعصي لله أمراً. ومن هنا أراد أن يثبت الارتباط والاتحاد بين الدين والفلسفة[١].

فهو يرى أنه يجب أن توضع الفلسفة في خدمة الدين، وأن يستفاد منها بعنوان أنها خادمة للدين. ويعتقد بالجمع بين الدين والعقل، إذ إن العقل وظيفته تكمن في الكشف عن سلسلة القوانين التي لا تتعارض مع الوحي. كما أنه تحدث عن مفهوم ((الشريعة الوضعية))، ومقصوده منه سلسلة القوانين والعهود التي تتغير وتتبدل داخل المجتمعات البشرية. فالإنسان احياناً وبغية تعزيز بعض معتقداته يعمل على وضع القوانين[٢].

ومع الالتفات إلى الخصائص العلمية والفكرية للقرن الرابع للهجرة، وخاصة المواجهة الفكرية بين الرؤى الإسلامية والمباني والأُصول الفكرية اليونانية، إذ إن المفكرين الإسلاميين اخذوا يسوقون الدين باتجاه العقلانية. أيضاً أعطى العامري ـ مع الانتباه إلى الأزمة الفكرية للعالم الإسلامي ـ العقل المكانة الأُولى والممتازة في الدين والشريعة. وهو كان في صدد إظهار أنه بتبيان أُصول الشريعة وارتباطها بالعقل، وخاصة إحاطة العقل بسائر مراتب الوجود، يمكن أن تعالج المشاكل السياسية والاجتماعية عن طريق الدين واتصاله بالشريعة.

ولذا يظهر في رؤيته الفكرية أن التركيز على العقل ونيل الإيمان المحض بوسيلته، هو طريق حل الأزمة الفكرية للعالم الإسلامي، وهذه الرؤية تشهد على توجه أبي الحسن العامري نحو عقلنة الدين، وسوقه من الاحساس المحض نحو العقلانية. ويعد النزوع نحو عقلنة الدين حاجة لذلك العصر، والسمة البارزة لزمانه.

---

١ ـ عبدالله نصري، حديث انديشه [حديث الفكر ص٧٩].

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

الفصل الثالث

مكانة الإنسان في فكر ابن العامري

إن السؤال عن ماهية الإنسان، صفاته وخصائصه هو من جملة التساؤلات المطروحة على بساط البحث منذ القدم. فمسألة معرفة حقيقة الإنسان كانت على الدوام وما زالت تأخذ حيزاً واسعاً من تفكير العلماء. ومن الممكن وللوهلة الأولى أن يعد البعض السؤال عن حقيقة الإنسان، لغواً وعبثاً لبداهة الاجابة عنه، أو لأنهم ينكرون أن هناك إبهاماً أو خفاءً فيما يخص حقيقة الإنسان. إلاّ أن المفكرين والعلماء من ذوي المسالك الفكرية المختلفة قد أجابوا بإجابات متفاوتة عن هذا السؤال، ومع هذا بقي السؤال عن حقيقة الإنسان والإجابة عنه عرضة للبحث والتداول، وذلك بسبب الغموض والتعقيد الذي يلف حقيقة الإنسان، احتياجاته وماهيته هذا من جهة، ومن جهة أُخرى بسبب التفاوت الواقع في الرؤى والإيديولوجيات من حيثية تعريفها للإنسان. أما ضرورة البحث عن حقيقة الإنسان في مباحث الفكر السياسي فهي لجهة المحورية التي يمثلها الإنسان في عملية التنظير والعمل السياسي. فمن دون امتلاك تعريف واضح للإنسان سيكون الفكر السياسي واقعاً فاقداً للبنيان والأساس؛ لأن الإنسان هو محور التخطيط وإعداد البرامج وأهداف ونتاجات السياسة والعمل السياسي.

هدف خلقة الإنسان

يطرح سؤال أساسي حيال خلقة الإنسان؛ وهو بما أن الإنسان هو غاية الخلق،

فما هي الصفات والميزات التي جعلته يمتاز عن جميع الموجودات وله الأفضلية عليها؟ واجتناباً منا لإطالة الكلام سوف لن نخوض في نظريات وآراء العلماء بهذا الخصوص، وإنما سنقتصر على بيان رؤية العامري.

فالعامري يعتقد أنه يجب أن يبحث وجه تمايز الإنسان عن سائر الموجودات، من جهة وجود استعداد خاص يوجد في باطن الإنسان يسمى بالفضيلة. والفضيلة هي اتصاف الأشياء والموجودات المتساوية والمتماثلة، بخاصية نفسية، وكيف نفساني خاص.

يعرف ابن العامري الفضيلة نقلاً عن أرسطو فيقول:

((معنى الفضيلة أن يختص شيء من بين ما هو مساو له بزيادة، اسمه الجودة...))[١].

وينطبق التعريف المذكور للفضيلة على الإنسان. فالإنسان هو حيوان كسائر الحيوانات له جميع صفات الحيوان وخصائصه، إلاّ أنه يتمتع باستعداد باطني خاص، يعبر عنه العامري بالفضيلة، وبه يكون الإنسان أفضل الموجودات، وهذا الاستعداد ما هو إلاّ اتصافه بالقوة الناطقة. والقوة الناطقة هي أعلى وأفضل قوة وهبها الله تعالى من فيضه للإنسان. وتكون الفضيلة برأي العامري ملاك أفضلية وتميز وتفوق الإنسان على سائر الموجودات.

والامتياز الذي يناله الإنسان من خلال تحليه بالفضيلة، وهو تحليه بصفة أُخرى تسمى العلم. وعليه فإن وجه تمايز الإنسان عن سائر الموجودات هو في كونه عالماً او جاهلاً، وتكون القوة الناطقة في الإنسان دليلاً وعلامة على كونه عالماً.

ومع الالتفات إلى تقسيم ابن العامري للأخلاق والأفعال إلى مجموعتين، فاضلة وغير فاضلة[٢]، فهو يسمي الأخلاق والأفعال الفاضلة بالأخلاق والأفعال

---

١ ـ أبو الحسن العامري، السعادة والإسعاد ص٦٩.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

الأنسية؛ وذلك لأن النطق الذي هو من الخصائص الإنسانية له تعلق فيها. أما الأخلاق والأفعال غير الفاضلة فهو يعتبرها بهيمية (حيوانية)؛ لأنها لا تتصف بالخاصية الأَنَسِيَّة[١].

وكما أن القوة الناطقة عند الإنسان هي سبب أفضليته وعلو مرتبته على سائر الموجودات. كذلك أن أفضلية ورفعة الإنسان على غيره من الإنس، تكون على قدر استفادته من استعداده الإنسي. ومظهر الكمال هو في الاستفادة من الاستعداد ((الإنسي)) والقوة العاقلة الإنسانية، وفي النتيجة نيل الإيمان المحض أو الكفر المحض. إذ أن منشأ الإيمان عند الإنسان هو في مدى ارتباطه بالفيض العقلي لتكون النتيجة أما عقل إلهي أو غير ذلك. وعلى قدر الاستفادة من ذلك الاستعداد تكون صيرورة الإنسان، أما إنسان فاضل أو غير فاضل.

((الإنسان الفاضل على غيره من الناس بخلقه أو بفعله هو الذي يكون لخلقه أو لفعله زيادة على خلق غيره بالجودة، والجودة تكون لزيادة فطنة له على غيره))[٢].

والإنسان من خلال القوة الناطقة يحصل على محددات العمل القائمة على أساس العقل، والتي لها جذور في مدى تمتعه بالقوة العاقلة والإدراك العقلاني.

وبرأي العامري أن أساس أهلية الإنسان للخلافة الإلهية، تتمثل في خصوصيته النفسانية وفي امتلاكه لقوة تسمى بالقوة الناطقة وفيما يتعلق بالفضيلة، فإن المسألة المهمة بنظره هي فيما يناله الإنسان من المنافع المادية والمعنوية معاً.

بحيث تعود الفائدة المادية من الفضل على بدن الإنسان، وأما المعنوية فهي ترتبط بجمال نفسه[٣].

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق ص٧٢.

ويعود منشأ الأعمال والأخلاق الحسنة في فكر ابن العامري إلى القوة الناطقة عند الإنسان، التي تنشأ منها الحكمة والتعقل والتي تكون سبباً في صيرورة أخلاق وأفعال الإنسان صفات وأفعالاً محمودة(١).

كذلك استناداً إلى رؤية العامري، يعود أيضاً منشأ الأخلاق والأفعال الرذيلة وغير الحميدة إلى التخيل الحسي. وعليه تكون الأخلاق والأفعال غير الحميدة لها جذور في فقدان الإنسان للحكمة والتعقل.

ويرجع ملاك تصنيف الناس إلى مجموعتين، أُناس فاضلين وغير فاضلين أيضاً إلى مدى اتصاف الفرد واستفادته من الحكمة والتعقل. وعليه تقاس أعمال وأخلاق الناس. إن الإنسان المتحقق في جوهر وجوده بالمعاني الروحية والجسمانية، هو مؤهل لبلوغ مرتبة عالية في العالم المادي وفي العالم العلوي أيضاً، وأن يكون له دور مهم وأساسي. ومن وجهة نظر العامري أن خليفة الله بمعونة النفس الناطقة هو صاحب هذا المقام، لانشغاله في العالم السفلي بإعماره وإصلاحه، ولمقامه ومرتبته العالية في العالم العلوي. وبرأيه أن هكذا موجود هو ما يكون بسببه ارتباط العالمين(٢).

إن الإنسان الفاضل هو صاحب الأعمال والأخلاق الحسنة، لأن أعماله وأفعاله ناشئة من الحكمة والتعقل، أما الإنسان غير الفاضل فهو صاحب الأعمال السيئة والأخلاق الرذيلة؛ لأن منشأ أعماله ما هو إلاّ تخيلاته الحسية والغريزية. وعليه وبالالتفات إلى رؤية العامري يجب أن يبحث عن ملاك الأعمال والأخلاق الحسنة وغير الحسنة في العقل وفي مدى توافقه مع الدين. لأن النفس الناطقة مع أنها تستفيد دائماً من نور العقل، إلاّ أنها في نفس الوقت عليها أيضاً أن تتزود من نور الدين والفضائل النابعة منه.

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ غلام حسين إبراهيمي، ديناني، نيايش فيلسوف [مناجاة الفيلسوف ص٢٦٢].

فالنفس الناطقة التي هي منشأ أعمال الخير ليست بغنى عن الدين في الايصال إلى الفضيلة، وإظهار الفضائل والكمالات الإنسانية. فكل ما هو متوافق مع الدين والعقل يسمى بالفضيلة، وكل ما يكون بعيداً عن الدين والعقل فهو شر ورذيلة. ومن هنا نجد أن العامري هو فيلسوف يعتقد بالحسن والقبح العقليين، وهو من جملة المفكرين الذين يحكمون بقبح وعدم استحسان كل ما يحكم عليه العقل بذلك والعكس صحيح.

أنواع الفضائل

تنقسم الفضائل من وجهة نظر العامري إلى قسمين: الخلقية والنظرية. وتعد طهارة الروح من العفة والإحسان وأمثالها من جملة الفضائل الخلقية، أما فضائل العلم والتعقل والحكمة فهي مندرجة تحت الفضائل النظرية. ويطلق ابن العامري على الفضائل الخلقية اسم الفضائل الأنسية، وعلى الفضائل النظرية اسم الفضائل العقلية[١].

والفضائل الأنسية هي مركبة من نفس بهيمية (حيوانية) ونفس ناطقة. في حال أن الفضائل النظرية بسيطة، وجذورها موجودة فقط في النفس الناطقة، فبرأي العامري أن النفس الناطقة هي في الواقع النفس العاقلة. وتوجد مسألة أُخرى جديرة بالذكر، تتعلق بموضوع الفضائل والرذائل ويؤكد عليها العامري، ألا وهي اكتسابية الصفات. وهذه الرؤية تقف في الجهة المقابلة للرؤى الأُخر التي تعتبر أن هذه الصفات تأتي بالطبع وليس عن طريق الاكتساب[٢].

أما علة كون الفضائل الأنسية مكتسبة، فهي تعود إلى أن هذه الصفات على عكس الخصائص الأُخر من الرؤية والنظر، والتذوق والأكل، فهي غير متحققة

---

١ ـ أبو الحسن العامري، السعادة والإسعاد ص٧٢.

٢ ـ المصدر السابق ص٧٦.

بالفعل في وجود الإنسان، وإنما تظهر وتتحقق لوجود سبب خاص. إن هذه الصفات لا تمتلك فعلية أولية وابدية كما هو الحال في الأكل والشرب. وإنما موجودة في الإنسان بالقوة، وتصل إلى مرحلة الفعلية والتحقق عن طريق الاكتساب.

((ونقول انها فينا بالطبع... فإنه يكون بالقوة أولاً ثم يظهر بالفعل بسبب يخرجه الله...)) (١).

وبناء على التحليل الآنف، يكتسب الإنسان الفضائل أو الرذائل عندما يخرجها من مرحلة القوة إلى الفعل. وهذا ممكن عندما يقوم الإنسان بالأعمال والأفعال المختلفة.

وبما أن الأفعال منقسمة إلى فاضلة وغير فاضلة، فإن الأفعال المحمودة والحسنة تكون سبباً لتحقق وفعلية الصفات الفاضلة، في حين أن الأفعال الذميمة تكون سبباً لفعلية الصفات الرذيلة. وعليه توضع الصفات الذميمة مقابل الأفعال السيئة، والصفات الحميدة مقابل الأفعال الحسنة.

((السبيل في اكتسابها إخراجها من القوة إلى أن تحصل بالفعل... وذلك أنّ بالأفعال المحمودة نقتني الفضائل وبالأفعال الذميمة نقتني الرذائل... الجيدة منها تكون بالجيدة والردية بالردية)) (٢).

ومن هنا يتفاوت الإنسان الفاضل عن غير الفاضل، في طبيعة الأعمال والأفعال التي يقوم بها، وفي نوعية الصفات التي يتحلى ويتصف بها.

((كل شيء إنما يوصف بصفة ما هو منسوب إليه ومنه يشتق اسمه، وصاحب الخير ينسب إلى الخير ويوصف به ومنه يشتق اسمه فيقال هو خير وكذلك الشرير)) (٣).

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق ص٧٧.

الإنسان كائن اجتماعي

الإنسان هو أفضل الموجودات لتوفر خاصية القوة الناطقة فيه. ومن إحدى ضروريات الحياة الاجتماعية للإنسان، والتي تمثل عاملاً آخر يميزه عن سائر الموجودات، احتياجه إلى المخالطة والمعاشرة والعيش ضمن محيط اجتماعي. وهذا الوضع برأي العامري ناشئ من عدم قدرة الإنسان على تأمين احتياجاته بمفرده. إذ للإنسان من جهة مجموعة من الحاجات تأمينها متعذر عليه بنحو فردي.

ومن جهة أُخرى فهو يحتاج للحياة الجماعية من أجل الوصول إلى مقام كماله الإنساني. وهو لا يمكنه تحصيل هذا المقام بمفرده. وعليه يعتقد العامري أن الحياة الاجتماعية للإنسان يحكمها عاملان أساسيان:

١ ـ عدم قدرة الإنسان على تأمين احتياجاته وسدها بمفرده.

٢ ـ البحث عن الكمال، والذي يعبر عنه بالحياة الفاضلة. فالحياة الفاضلة، والتي عنوانها الابتعاد عن الشرور والاتصاف بالخير، هي ممكنة التحقق في ظل العيش الجماعي فقط.

وقد بين العامري ضرورة الحياة الاجتماعية للإنسان على هذا النحو:

((المعاشرة ضرورية للإنسان في حياته؛ لأن الواحد غير مكتف بنفسه ان يحيى الحياة الفاضلة))(١).

ومقصود ابن العامري من الحياة الفاضلة، العيش في المجتمع وفق شروط إنسانية خاصة. فالاجتماع عند الإنسان يتميز بوجود عوامل لازمة تضطلع في تأمين احتياجاته المادية والمعنوية، وعندها ينال الإنسان الفضيلة ويستفيد من قوته العقلانية؛ لأن هناك شكلاً من أشكال الحياة الاجتماعية، يهتم بتأمين الأُمور المادية للإنسان فقط، والتي من جملتها التناسل، الذي هو من مختصات الحياة الحيوانية. فهذا النوع من الاجتماع يساهم بتأمين حاجات الإنسان المادية فقط.

---

١ ـ المصدر السابق ص١٧٠.

((المعاشرة في سائر الحيوان إنما هي لتوليد الأولاد فقط، وأما في الناس فليس كذلك)) [١].

وفي نظر العامري أن قيام الحياة الاجتماعية على مبدأ التعاون والإحسان، يعبّد طريق الوصول إلى الحياة الفاضلة، ومن النتائج العملية لهذا المبدأ، شيوع الاحسان في المعاشرة. فالعامري يرى أن علامة قيام المجتمع على التعاون والإحسان تظهر في مدى حضور وتواجد الكرامة والعظمة والرفعة وملاحظتهم في الأُمور الاجتماعية. فعلامة البر والاحسان تتمثل في حاكمية الفضائل ومدى الترابط والارتباط بين الناس.

لذا يتحقق السلوك المبني على الكرامة في حال شكّل التعاون والتعاضد المباني والروابط الاجتماعية لحياة الإنسان.

كما أن نتيجة التآزر والتعاضد ستكون في نيل الإنسان بالضرورة للسلم الاجتماعي، وذلك من خلال استخدام وتطبيق المعايير الفاضلة في الحياة، وعندها تصبح أفعال الإنسان الفردية كريمة.

((المعاشرة هي الإكرام، البر باللسان والمال... المساعدة، المعاونة)) [٢].

وبالالتفات إلى الخصائص والصفات الإنسانية، تبرز مسألة مهمة ينبغي الوقوف عندها، وهي الجنبة العملية للتعاون والتعاضد الاجتماعي. فبرأي العامري أن التعاون الجماعي يأخذ صورته الصحيحة في حال استفاد كل فرد ضمن الجماعة من فضائله الإنسانية بالحدود الضرورية، وقام بإكرام الآخرين كل بقدر فضيلته. وعندها يتم مراعاة الاعتدال، وتتصف عجلة الأُمور الاجتماعية بالتعادل ويتشكّل الانسجام الاجتماعي.

---

١ ـ المصدر السابق ص١٥٠.

٢ ـ المصدر السابق ص١٥٠.

((ملاك أمر المعاشرة الإكرام... ويجب أن يكرم كل واحد بقدر ما يستحقه من الفضيلة))[١].

بحث الإنسان عن الكمال

إن الهدف من خلقه كل مخلوق ومن بينها الإنسان، وفق الرؤية الكونية الإلهية، هو في الوصول إلى الكمال، والسبب الأساس الذي يقف وراء بحث الإنسان عن الكمال وطلبه للسعادة والعدالة إنما هو في قوته الناطقة وتعقله. وفيما يتعلق بمعايير الحكم من أن هل قد نال الإنسان كماله وسعادته أم لا؟ فذلك متعلق بهذا الأمر، وهو أن الإنسان هل استفاد من الفضيلة على قدر استحقاقه أم لا؟ فانها أُمور خافية. أما كيف يمكن للإنسان أن يصل إلى الفضيلة؟ وما هي الوسائل؟ فهذا ما ينبغي أن يدرس ويبحث من خلال المفهوم الذي يحمل عنوان الإرادة.

فالإرادة عند الإنسان هي وسيلته للتمتع ولاكتساب الفضائل، كما أنها الحائل دون ذلك. إذ في حال تعلقت إرادة الإنسان بفعل الخير والعمل الفاضل فإنه يصل إلى السعادة، أما إذا تعلقت إرادته بفعل الشر، فإنه سيقع في قبضة الشرور ويكون محروماً من الكمال وبلوغ السعادة[٢].

والاعتبار الذي على أساسه يكون للإرادة مدخلية في نحو صدور أعمال الإنسان، يعود إلى مدى القدرة على اكتساب الفضائل والرذائل. فبواسطة الإرادة يمكن للشيء الذي هو موجود بالقوة وعلى صورة استعداد في باطن الإنسان أن يصل إلى مرحلة الفعلية. وبالنظر إلى مسألة اكتسابية الفضائل والرذائل يصبح موضوع التربية مقدماً وبارزاً في أفكار ورؤى علماء الدين، وكأحد المحاور الجديرة

---

١ ـ المصدر السابق ص١٥١.

٢ ـ المصدر السابق ص٧٠ ـ ٧١.

بالاهتمام لأجل تحقق الفضيلة والبحث عن الكمال. والعامري أيضاً يذكر التربية كإحدى العوامل التي تساهم في إيجاد الفضيلة، فهو يرى أن الإنسان من خلال تربية نفسه يستطيع أن يوجد الفضيلة في باطنه، وبواسطة هذا العامل الباطني يحصل على المتغيرات العملية لبناء الفضيلة وإيجادها في الخارج. فمن وجهة نظره يجب الالتفات بشكل خاص إلى دور العلم والمعرفة إضافة إلى البصيرة في عملية تربية النفس بغية تحقيق الفضيلة.

إن اهتمام العامري بموضوع تربية النفس، الذي كان له بالطبع تأثيره الخاص على العلاقات والروابط الاجتماعية وعلى الأفعال وردود الفعل في محيطه، يظهر مدى تأثره واستغراقه بأفكار ورؤى علماء اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو، ويبين مدى تشابه مقولته بمقولاتهم، فهو يعتقد أن الإنسان صاحب الفضيلة هو الذي يتسطيع أن يربي نفسه ويزكيها عندما تشتد بصيرته[١].

وفي هذا السياق، يجب الانتفاع ـ من وجهة نظر العامري ـ من الوسائل المعرفية التي معها يتم اكتساب البصيرة وزيادتها.

وهذا الاشتداد للبصيرة إنما هو ممكن الحصول عن طريق العقل وخوض التجارب. وهذا الاعتبار لكل من العقل والتجارب ـ مع ما له من دخالة في تربية النفس في عملية اشتداد البصيرة ـ ما هو إلاّ دليل وعلامة على ارتباط النفس بالعقل، وعلى ما لها من أهمية وموقعية في فكر العامري. وكذلك توضح هذه الرؤية خصال وخصائص الإنسان الكامل، التي هي في امتلاك الإرادة والقدرة على الاختيار والاستفادة من البصيرة والعقل.

والإنسان الشرير برأي العامري هو الإنسان الفاقد للاختيار وللإرادة، أو أنه صاحب الإرادة السيئة السافلة التي بتبعها تتصف أعماله بالسوء وتكون غير

---

١ ـ المصدر السابق ص٧٩.

محمودة[١] . ويعرّف العامري الإنسان صاحب إرادة السوء بالإنسان غير الفاضل الذي تكون أعماله وأفعاله مرتكزة على سنن غير صالحة. فهو يشبه هكذا إنسان بمدينة تشكل بنيانها على أساس سنن وضيعة ودنيئة. وقد تمسك أهلها بتلك السنن مقترفين الأعمال السيئة، ويمكن ملاحظة آثار تلك السنن السيئة في خصالهم غير الصالحة والسيئة. وذلك لأن الروابط القائمة فيما بينهم إنما ترتكز على قواعد سيئة وغير محمودة. كما ان الخسة والسوء يشكلان العنوان العام لسلوكهم وأفعالهم. وعليه ما تنتجه السنن السيئة، ما هو إلاّ نموذج الإنسان غير الفاضل والمدينة غير الفاضلة، بسننها السيئة وغير الصالحة. وذلك على خلاف الإنسان الفاضل الذي يشبه وجوده وجود مدينة يرتكز بنيانها على أساس السنن الفاضلة وقد التزم أهلها بهذه السنن لا يجيزون عنها[٢] .

وانطلاقاً من رؤية العامري المبنية على مبدأ استعداد وقبول النفس الإنسانية للتربية، فإن أفراد المدينة غير الفاضلة في حال كسبهم للفضائل يمكنهم بلوغ مستوى المدينة الفاضلة. والعمدة في تصنيف المدينة إلى مدينة فاضلة واخرى غير فاضلة يعود إلى مدى رسوخ حاكمية العقل والعقلانية فيها أو عدمه. وعليه يكون معيار تحقق المدينة الفاضلة عند العامري، في حضور العقل الإنساني وملكة التعقل. فإذا تحرك الإنسان بمعونة الإرادة وأداة العقل يمهد الأرضية لتحقق المدينة الفاضلة. إذ إن معيار وضابطة عمل الإنسان سواء أكان ساكناً في المدينة الفاضلة أو غير الفاضلة هو العقل، فبه يختار الأعمال الحسنة أو السيئة[٣] .

وبرأي العامري، أن أهمية العمل وفق ما تقتضيه السنة، وما تضطلع به من دور في المدينة، يتمثل في نيل السعادة تحت ظلها، وعندها تتحقق أُسس العدل

---

١ ـ المصدر السابق ص٨٠.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

والعدالة داخل المدينة. فالعامري يعتقد أن الإنسان العامل وفق مقتضيات السنة هو الإنسان الباحث عن الكمال والطالب للسعادة[١] . وعليه أن قوام وأساس العدالة إنما يكون بوجود السنة والتقيد بآدابها. والعدل برأيه هو عبارة عن وجود الاعتدال بين القوى النفسانية، والذي بواسطته تتصف أفعال وتصرفات الإنسان بالاعتدال وينجز شؤونه كافة على أساس الاعتدال. فمثلما أن جسم الإنسان المعافى هو عبارة عن تمتع الأعضاء والجوارح بالاعتدال البدني، كذلك هو الأمر في النفس المعافاة من حيث تمتعها بالقوى المعتدلة. وكما أن كل عضو من أعضاء الجسم السليم يجب أن يقوم بالوظيفة المحددة له، فالأمر نفسه أيضاً يجري على نفس الإنسان.

((العدل هو أن تكون كل واحدة من القوى على ما ينبغي لها أن تكون))[٢] .

فالعدل برأيه هو في وجود الاعتدال في القوى الشهوية والغضبية والناطقة. وعندها تظهر صفات الحكمة والشجاعة والعفة في وجود الإنسان[٣] . وميزان اعتدال النفس هو في حياء النفس من النفس، وعندها تكون نهاية الفضيلة[٤] . ومع حصول الاعتدال في النفس واستحكامه في القوى الشهوية تصبح أفعال وتصرفات الإنسان ضمن محيطه الاجتماعي معتدلة ومتوازنة أيضاً، وتتشكل خصائص وميزات المدينة الفاضلة عند الأفراد. وفي الواقع وبرأي العامري أن صيرورة المجتمع مجتمع أخلاقي هو بنفسه مورد بحث ونظر؛ لأنه مع كون المجتمع مجتمع أخلاقي تأخذ المدينة صبغة العدالة لنفسها. والعامري مثله مثل بعض مفكري اليونان، يحدد معالم المدينة الفاضلة على أن مسلكها ونُظمها مستفادة من التربية،

---

١ ـ المصدر السابق ص٨١.

٢ ـ المصدر السابق ص١٦٤.

٣ ـ المصدر السابق ص١٦٤.

٤ ـ المصدر السابق ص١٠٥ ـ ١٠٦.

ومبتنية على أُصول الاعتدال، وهي التي يبلغها الإنسان بعد صيرورته إنساناً متخلقاً بالأخلاق الفاضلة.

طلب الإنسان للسعادة

يعتبر ابن العامري في مجموع مؤلفاته، والتي من ضمنها كتاب ((السعادة والإسعاد))، أن طلب الإنسان للسعادة هو بمنـزلة هدف ومحور الخلقة. وهو يصنف السعادة إلى نوعين، أنسية وعقلية[(١)]، ومن ثم يعود ويقسم كل واحدة منهما إلى سعادة مطلقة واخرى مقيدة. والسعادة المطلقة في نظره هي السعادة التي يصل الإنسان في ظلها إلى الكمالات النفسانية والجسمانية كافة. وعندها يكون منشغلاً في تمام أوقاته ومختلف حالاته بفعل الخير. أما السعادة المقيدة، فهي السعادة التي معها يصدر من الفرد فعل الخير والفضيلة على قدر استطاعته[(٢)]. وتكون سعادة الإنسان في مورد المسائل الاجتماعية تابعة لسعي الناس ـ بما يمتلكون من قدرة واستطاعة ـ على فعل الخير والأعمال الحسنة.

في الواقع، وانطلاقاً من وجهة نظر علماء الاجتماع ومن جملتهم العامري، تكون سعادة الإنسان عند تحقق الفضيلة داخل المجتمع. وهذا المعيار يرتكز بحد ذاته على نحو سلوك وأفعال الناس. فطريق وصول الإنسان إلى السعادة هو بتبع أفعاله الإرادية والاختيارية. وبما أن موضوع السعادة الأنسية هو الجسد والشؤون المتعلقة به، فإن العامري يرى أنه يجب أن يقوم الإنسان بالأعمال والأفعال التي يصح اتصافها بأنها فضائل بدنية، وعندها يتمكن أُولئك الناس من تحقيق مجتمع فاضل مبني على أساس احتياجتهم البدنية، وهذه الفضائل سوف تؤدي إلى إيجاد التزامات اجتماعية خاصة للإنسان. ولأن موضوع السعادة منه ما هو عقلي

---

١ ـ المصدر السابق ص٥.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

ونفسي؛ لذا يجب على الإنسان أن يلتزم بالأعمال والأفعال النفسانية المرتبطة بالنفس الناطقة أيضاً. والسعادة المطلوبة في فكر العامري هي نفس حالة الاعتدال وفي كون الأعمال والأفعال النفسانية متوافقة مع متطلبات النفس الناطقة؛ ذلك لأن السعادة العقلية المرتبطة بالنفس الناطقة هي نفس الفضائل الإلهية(١). وهذه السعادة هي بغية ومراد الإنسان، ففي كنفها ينال الإنسان تمام الالتذاذ النفسي، وفي هذه الحالة يصل المجتمع إلى مراده المادي والمعنوي بشكل كامل، ويتشكل بناء المدينة الفاضلة الواقعية.

لقد استند ابن العامري في بحثه عن السعادة إلى آراء الفلاسفة القدامى. فإذا به ينقل عن أرسطو: السعادة الأنسية (الدنيوية) ممكن أن تكون مبتغى ومراد الفرد، إلاّ انها ليست بحد ذاتها كماله النهائي، لعدم اكتفاء النفس بها، ولأنها لا يمكنها أن تحقق الرضا للنفس. فغاية السعادة الأنسية إشباع حاجات الجسد وتأمين حوائجه المادية. في حين أن السعادة العقلية تحقق رضا النفس وتضمن لها الاكتفاء(٢). وينقل العامري أيضاً عن أفلاطون تعبير ((السعادة الأدنى)) عند حديثه عن السعادة الدنيوية والتي تختص بهذا العالم. وفي نظر أفلاطون معنى السعادة الأدنى هي في أن يعيش الفرد طوال مدة حياته في هذا العالم على أحسن حال؛ أي متمتعاً بالكمالات الجسمانية والنفسية(٣). وعندها يكون الفرد بعيداً عن المفاسد والمساوئ. وفي رؤية العامري أيضاً وبإلهام من نظرية أفلاطون، فإن سعادة الفرد الدنيوية تتمثل في ابتعاده عن المفاسد المادية والمعنوية(٤).

وخير شاهد على تأثر العامري بالمذهب الفكري لليونان، وخاصة بفكر

---

١ ـ المصدر السابق ص٧.

٢ ـ المصدر السابق ص٦.

٣ ـ المصدر السابق ص٩ ـ ١٠.

٤ ـ المصدر السابق نفسه.

أفلاطون وأرسطو، الهيكلية والمنهجية التي اتبعها في تحديد أنواع السعادة وخصائصها واستناده في ذلك إلى آراء أرسطو وأفلاطون. إلاّ أنه على الرغم من استفاداته هذه، فقد أخذ يطبق هذه الأفكار على أُصوله ومبانيه الفكرية؛ ليخرج منها بنظريته الخاصة.

فبرأي العامري أن باطن الإنسان هو منشأ الخير. في حين أن منشأ الشر يتمثل في عامل خارجي غير نفسي[(١)].

ويرى العامري أن اسوأ أنواع الشرور هو ظلم الفرد لنفسه. فالإنسان عندما يمنع الخير عن نفسه، فإنه سيوقعها في معرض الشرور، ومع ما لها من آثار خارجية سيسبب في بروز المساوئ والمفاسد داخل المجتمع، ويجعل السلوك الإنساني مبني على السوء وبعيد عن الخير. وما يكون سبب في ابتعاد الإنسان عن المفاسد فهو يكمن في وجود القوة العاقلة لديه. فهي وبإلهام من القوة الناطقة، وبمعاضدة الحكمة لها في ذلك تمنع النفس عن ارتكاب السوء. والأُناس السعداء هم الذين يتمتعون بالحكمة التي تعني التعقل[(٢)]. وهذا التعقل هو الذي يوصل الإنسان إلى السعادة التي أُصولها موجودة في النفس الناطقة.

أما المفهوم المقابل للسعادة، فهو الشقاوة الذي يكون الجهل هو المسبب له؛ لأن الجاهل على الرغم من أنه محب للخير، لكن كونه لا يعرف الخير فهو سيقع في الظلم والجور. وعليه فإن سبيل التخلص من الشقاوة، يكون في تقوية النفس الناطقة الإنسانية.

ويؤكد العامري أن طلب الرئاسة عند الإنسان بما انه ينشأ من قوى نفسه الشهوية والغضبية، فهو سوف يفقده العفة، والحرية والأُلفة والمحبة لتحل مكانها الشقاوة والعداوة. وفي النتيجة سيرتكب الظلم والجور وسيبتلى بشتى أنواع الحرص

١ ـ المصدر السابق نفسه.
٢ ـ المصدر السابق ص١٢.

والانغماس في الملذات والشهوات.

وفي المقابل فإن تمتع الإنسان بالحكمة التي تعني التعقل، تمتد آثاره الخارجية لتطال الروابط الاجتماعية وسلوك الناس داخل المدينة إضافة إلى سائر الأشياء. فالحكمة وسيلة الإنسان للاحتراز من الشقاوة والاقتراب من السعادة. وعليه يرى العامري أن الإنسان السعيد هو الذي يعمل على تقوية الفضائل في باطن نفسه من خلال تقوية النفس الناطقة. ويكون أثرها ظاهر ومشهود على الخارج وفي الروابط الاجتماعية. وهكذا إنسان هو إنسانٌ خيّر وفاضل؛ لأن آثار فضائله مشهودة باطنياً وخارجياً.

أما الإنسان الشقي وإنسان الشر، فهو الذي يعمل على تقوية قواه الغضبية والشهوية في نفسه، فتكون أعماله وأفعاله غير فاضلة ومصحوبة بالمساوئ والمفاسد، وأثرها العملي مشهود في ميلها نحو طلب الرئاسة والاستبداد والسيطرة. وهو ما يدلل على أفعال السوء.

إذاً، كما أن منشأ الخير هو وجود الاعتدال في نفس الإنسان، كذلك منشأ الجور في الخروج عن حد الاعتدال. وتعد القوة الناطقة المنشأ النفسي للاعتدال، والتي سيكون الأفراد السيؤون وغير الفاضلين محرومين منها. فهم بتقويتهم لنفوسهم الغضبية خارجون عن حد الاعتدال وجانحون نحو الظلم والجور. الذي هو من علائم كون النفس غير متعادلة في قواها. فتشيع حينئذٍ مظاهر جور الإنسان داخل المدينة غير الفاضلة، بحيث تكون المناسبات الاجتماعية الحاكمة فيها غير عقلية وعارية عن الحكمة.

الفصل الرابع

الفلسفة السياسية عند أبي الحسن العامري

السياسة وضرورتها في ضوء فكر العامري

يهدف ابن العامري في الواقع في بحثه حول السياسة، إلى بحث ضرورة علمية باسم السياسة، وعلة الاحتياج إليها. وعند خوض هذا البحث انطلاقاً من رؤيته الفكرية، من الضروري أن يدرس في ضوء مفهوم ((السعادة والإيصال إلى السعادة)). إذ ما يظهر جلياً في كتبه من قبيل ((السعادة والإسعاد)) و ((الإعلام بمناقب الإسلام)) أنه كان إلى جانب انشغاله بتبيان مفهوم السعادة وتجلياتها وكيفية تحققها، كان في صدد عرض وطرح المباحث السياسية والأعمال المختصة بها، بالإضافة إلى الأهداف المترقبة، وفلسفة وضرورة السياسة. إذ إن هناك ارتباطاً وثيقاً وعميقاً بين بحث الإنسان عن السعادة وطلبه لها، وبين احتياجه إلى السياسة. عمل العامري على تبيان جوانبه وتحليله. فهو يرى أن الحاجة إلى السياسة ما هو إلاّ انعكاس لاحتياج الإنسان إلى السعادة والوصول إليها. وعليه، فمحورية مباحثه الاجتماعية وآرائه الفكرية كامنة ومتضمنة في مبحث الإنسان. فمباحث السياسة، وضرورتها، وأنواعها، وأقسامها هي أبحاث غير منفصلة عن تعريفه للإنسان واحتياجه للسعادة. والشاهد على هذا التحليل، المنهج والأُسلوب الذي اعتمده ابن العامري في معالجته لبحث السياسة، خاصة في كتابه ((السعادة والإسعاد)).

ومثلما تبين في البحث السابق حول مكانة الإنسان، من أن الهدف النهائي

من وراء خلقه هو في وصوله إلى الكمال وسوقه نحو الأعمال التي يتجلى بها الجمال الإنساني في وجود الفرد، وان أحد شروط تحقق هذه التجليات الإنسانية وسريانها، يتمثل بالاجتماع، لذا كان من الضروري على الإنسان وضمن هذه الدائرة أن ينشغل بحياته الاجتماعية نظراً لعلاقة الاجتماع بمقولات العمل والسلوك وتبادل وإجراء المعاملات بين الناس، والتي جميعها تتحصل عن طريق السياسة. وفي هذه الحالة أيضاً يصل الإنسان بسعيه لإنجاز الأعمال إلى الكمال الاجتماعي. لذا نجد في الرؤى الكلاسيكية الدينية ونظريات الفلاسفة، أن وظيفة السياسة هي في سوق الإنسان نحو تلك التجليات الإنسانية. وتعنون النظريات الكلاسيكية الفلسفية الهدف الأساس للسياسة في إسعاد الإنسان وإصلاح أحواله على الصعيدين المادي والمعنوي. وهذا ما لا يتحقق إلاّ حينما يستطاع تأمين حاجاته المادية والمعنوية عبر السياسة. وعليه يكون نطاق عمل السائس ووظائف السياسة وتعريفها، ليس بخارج عن مفهوم إسعاد الإنسان وإصلاح أحواله.

((الإسعاد هو تشويق السائس المسوس إلى ما يسعد به وذلك هو اجراه المسوس بالتدبير السديد إلى الغرض الذي أقامته السنة في السياسة والغرض هو تحصيل الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن فيه في وقته)) [(١)].

وعليه، يكون تعريف السياسة في ضوء فكر العامري عبارة عن إجراء التدابير من أجل الوصول إلى أهداف السنة. وهو قد أخذ بعين الاعتبار في هذا التعريف عدة مسائل منها البحث عن الكمال وطلب السعادة، وضرورة القيام بالتدابير العامة. ومن هنا تكون وظيفة السائس أن يعلم بالمصالح التي هي مورد حاجة عند الإنسان والتي تشمل الأُمور المادية والمعنوية، ومن ثم يقوم بعملية هداية وإرشاد للأفراد نحو تلك المصالح. وهذا ما يتطلب من السائس الإحاطة بالحاجات المادية

---

١ ـ السعادة والإسعاد ص١٧٤.

والمعنوية للمجتمع وان يضع على أساسها المخططات والبرامج السياسية، وينبغي عليه أولاً وفي نطاق معرفته بالاحتياجات الاجتماعية أن يتعرف على المدينة وعلى خصائص أهلها؛ لأن إمكانية مطالعة المجتمع الإنساني وتأمين حاجاته العامة إنما يكون في مهد المدينة. فلاطلاع السائس على أحوال المدينة أهمية كبرى تساعده على تحديد وتشخيص الاحتياجات، وبعبارة أُخرى، أن نطاق عمل السائس هو البيئة الاجتماعية التي لها ارتباط أكيد بمدى معرفته بالمدينة. نظراً إلى أن المدينة هي مركز التقاء وتزاحم الحاجات، وأيضاً البواعث والرغبات المختلفة. والسائس عليه بمعرفته بالمجتمع وبخبرته الواقعية والنفسانية أن يعمل على مشروع الهداية ووضع السياسات اللازمة من أجل تأمين الحاجات المختلفة للمجتمع.

ومن وجهة نظر العامري تتوزع الحاجات داخل المجتمع، مع الالتفات إلى طبيعة ميول ودوافع الأفراد إلى مستويين: أدنى وأقصى[(١)]. والسائس يمكنه من خلال الاطلاع على مستوى وطبيعة الحاجات أن يضع المخططات والبرامج العملية من أجل تأمين الحاجات المادية والمعنوية لأهالي المدينة. وهذان المستويان من الاحتياجات يظهران مدى شمولية السياسة، بحيث إنها تطال المسائل المعنوية والمادية معاً، إذ يتطلب المستوى الأقصى وضع السياسات المعنوية، ويشتمل على مسألة وصول الإنسان إلى كماله وتحليه بالجمال الإنساني. وعليه يجب على السائس بلحاظ البعد المعنوي أن يخطط ليشمل بعمله وظائف الوعظ والإرشاد والهداية. أما المستوى الأدنى فهو يتعلق بالحاجات المادية للمجتمع ويشمل إطار تدبيره ووضع البرامج الخاصة بالجانب المادي. وطبيعة هذا المستوى من الحاجات وفق رؤية العامري تندرج في سياق ضرورة ملاحظة التربية النفسانية للإنسان.

كما أن واقع المدينة انطلاقاً من هذا اللحاظ يتركب من الشرور والخيرات التي ينبغي للسائس أن يأخذها بعين الاعتبار أثناء إجرائه التدابير اللازمة

---

١ ـ المصدر السابق ص١٧٤.

للمدينة؛ لأن وظيفة السائس انطلاقاً من معرفته بالواقع، هي أن يدفع بأهالي المدينة نحو تحصيل الخيرات والابتعاد عن الشرور.

وقد أشار العامري نقلاً عن أفلاطون إلى هذا الأمر بقوله:

((يجب على السائس أن يجعل غرضه الأدنى في السياسة اكتساب الخيرات البهيمية لأهل المدينة وإبعاد الشر عنهم)) [١].

أما الخيرات التي ينبغي للسائس أن يسوق أهل المدينة باتجاهها، فهي عبارة عن التمتع بالصحة والسلامة والسيرة الحسنة والاقتدار وإعداد القوة [٢]. والمقصود من سلامة أهل المدينة ـ والتي هي في الواقع البحث عن السلامة الاجتماعية ـ إبعاد المجتمع عن مضار ومفاسد الحياة الاجتماعية، وسوقه نحو حياة اجتماعية متوازنة، والتي يعقبها بالضرورة إدارة اجتماعية صحيحة مبنية على الفضائل. والهدف من الاقتدار ليس في أن يسوق السائس أفراد المجتمع نحو تجميع الثروات، وإنما الاستفادة بشكل سليم وصحيح من المال والثروة [٣]. فالتخطيط والعمل من أجل تحقيق مجتمع سليم اقتصادياً ومالياً هو من جملة الوظائف الاقتصادية للسائس، والتي هي بالضرورة إدارة اقتصادية مبنية على الفضيلة.

وينبغي للسائس ـ أيضاً ـ أن يضع أمامه مسائل أُخرى، من قبيل: العفة والشجاعة والحكمة والعدالة، كأهداف ومقاصد يسوق أفراد المجتمع نحوها. فمن أجل تحقيق محيط سليم وحياة اجتماعية متوازنة واقتصاد معافى، يحتاج السائس إلى القيم والنُظم الاجتماعية التي تصب في هذا الإطار.

ومن خلال ممارسة وتطبيق العدالة يقرب المجتمع من هدفه الإنساني، والذي يكون بتحقق الفضائل فيه. فما هو مؤكد وبديهي أن المقصد الاصلي من

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

السياسة ووضع السياسات هو في وصول الإنسان إلى الكمال. والذي يكون من خلال هداية الأفراد نحو الأهداف الدنيا والتي هي في الواقع وسيلة من أجل الوصول إلى الكمال الأخلاقي.

وبعبارة أُخرى أن الهدف النهائي للحياة الإنسانية، هو في نيل الإنسان للكمالات القصوى والتي من وسائل وأدوات الحصول عليها العفة والشجاعة والاقتدار. كما تبرز هنا أيضاً ضرورة التربية خاصة التربية، النفسانية. ثم ومن خلال الالتفات الى موقعية السياسة هذه، والى وظائف السائس، نجد أن تعريف العامري للسياسة يتضمن نفس تلك الوظائف والمكانة.

فهو يعرف السياسة على النحو التالي:

((السياسة انما هي إصلاح حال المَـاس وتقويمه)) [١].

ويقوم تعريف السياسة هنا على ركنين أساسيين هما ضرورة الإصلاح والتدبير، بحيث تتحصل التربية للإنسان عن طريق الإصلاح وتنظيم أُموره المادية، والتي هي أعم من الاقتصاد والامن والقانون والحرب والسلم، أما سائر الموارد الأُخر فإنها تأتي عن طريق التدبير. وبالالتفات إلى التعريف المذكور للسياسة والذي يضع أمامه مسألة إصلاح الأفراد، يطرح العامري، في معرض الإجابة عن كيفية حصول عملية الإصلاح، مقولة السنة. التي يعتبرها عاملاً إصلاحياً وهدفاً في السياسة أيضاً. فهو يرى أن السنة هي الوسيلة والسبيل المشرّع امام الناس للوصول إلى السعادة. فهي تمثل في الواقع غاية وهدفاً للسياسة. وسوف يبحث لاحقاً بالتفصيل موضوع السنة وموقعيتها في فكر العامري.

ضرورة السياسة والمشاركة المدنية

تدرس علة الاحتياج إلى السياسة في ضوء فكر العامري، كما قد بُيّن سابقاً،

---

١ ـ المصدر السابق ص١٧٥.

انطلاقاً من ارتباطها بكون الإنسان هو موجود اجتماعي. فمن حيث الأصل يعتبر العامري أن إمكانية تلبية حاجات الإنسان إنما يكون في ظل الاجتماع، وعن طريق وجود إلهيئات الاجتماعية.

وعليه أن عيش الإنسان ضمن بيئة اجتماعية هو أمر طبيعي، بحيث يكون للمجتمع المدني تأثير على تشكل طباع ونفس الإنسان. وبما أن الناس هم غير ملتزمين بأُصول وأُسس الاجتماع وغير منقادين للقوانين والأنظمة الاجتماعية، فهم بحاجة إلى التربية السياسية من أجل بعث روح الانقياد والطاعة والالتزام فيهم، وإلاّ فإن المجتمع سوف يتجه صوب الظلم والجور.

ومن وجهة نظر العامري أن ضرورة السياسة تكمن في إيجاد الوحدة والتآزر داخل المجتمع. فالإنسان لا يستطيع تلقائياً أن يحول المجتمع إلى مجتمع متعاون ومنسجم خالٍ من الصراعات والنـزاعات. وهذا يعود أما إلى جهله وعدم معرفته أو إلى نفسه وطبعه الوضيع والدنيء. وفي هكذا وضع إذا تُرك الإنسان وشأنه فإنه سيرتكب الظلم وسيطغى، وسيكون الضرر الناتج عنه أشد من ضرر الحيوانات المفترسة. فحاجة الإنسان إلى السياسة ووجود السائس تتمثل في الحد من خصال التوحش لديه.

وانطلاقاً من هذه الرؤية تضطلع السياسة في حث ودفع الإنسان للالتزام والتقيّد بأُصول الجماعة، فالإنسان إذا لم يقبل الشراكة المدنيّة عن رغبة وباعث يدفعه إلى ذلك، فإنه من المفترض حمله على القبول بهذه الأُصول والأنظمة الاجتماعية عن طريق القوة والإكراه. خاصة عندما قد يغفل الإنسان عن إعمال قوته العاقلة، وعن إدراك الحاجة إلى المجتمع، وحين يخرج عن دائرة الفضيلة. فنـزوع الإنسان نحو ارتكاب الظلم هو من مظاهر الابتعاد عن الفضيلة وعن الاستفادة من قوة التعقل.

((الإنسان إذا جار أضرّ من السباع الضارية فاحتيج بسبب ذلك إلى السائس ضرورة ليسوس من لا ينقاد للواجب بالرفق والطوع بالعنف

والكره))[1].

وهذه الرؤية مبنية على نظرة متشائمة بالنسبة إلى المجتمع وسلوك الأفراد فيه. وما هو على خلاف هذه النظرية، أنه في حال حدوث التوافق الجماعي والتعاضد والتآزر الاجتماعي، سوف يتحقق الهدف من الاجتماع عند الإنسان، والذي هو في تحقق الحياة الجماعية. وعندها تتشكل الحياة الفاضلة، وعلامتها تحقق أهداف التدبير والإصلاح السياسي. كذلك أن العلامة على وجود التوافق الجماعي، والذي هو من ضمن أهداف الحياة الفاضلة، يكون من خلال التزام جميع الأفراد بأهداف المشاركة المدنية، وكونهم شركاء في المدينة.

والمقصود من المشاركة المدنيّة هو انقياد الأفراد عن طوع وإرادة إلى فعل الخيرات من أجل بلوغ الحياة الفاضلة. وفي حال توفر الالتزام من قبل الجميع، يتشكل الالتزام بالهدف الجماعي، وعندها ستتحقق أهداف الحياة الجماعية[2]. أما كيف يتحقق هذا الانقياد، فهذا بحث مهم يحتاج إلى المزيد من البحث والدراسة. ففي رؤية العامري أن العامل الذي يساهم في تشكيل حالة الانقياد عند الإنسان هو عامل روحي ونفسي، يؤدي إلى بروز التآزر والتحابب، ويشكل أيضاً التعاضد الاجتماعي القائم على وجود المشاعر والعواطف. لذا فمن وجهة نظر العامري، أن الانقياد الناتج عن طوع وإرادة إنما يحصل عندما توجد المحبة بين أفراد المجتمع؛ لأن الأثر الذي تتركه المحبة هو في تحقق الانسجام والتعاطف الجماعي. ولأنه مثلما أن الفرد يفكر بمنافعه ومصالحه، هو أيضاً يفكر بمنافع ومصالح الآخرين، فهو لا يراها منفصلة عن حاجاته وطلباته، وهذا هو نفس مبدأ قبول التربية النفسانية من قبل النفس الناطقة الإنسانية. وعندها يبتعد الفرد عن الأنانية وطلب المنفعة الذاتية، ولا يكون لديه نفور وانزعاج من الآخرين، بل يحبهم

---

١ ـ السعادة والإسعاد ص١٨٧.

٢ ـ المصدر السابق ص١٨٦.

ويرتبط بهم عاطفياً وعلى أساس المحبة. ففي إطار المباحث السياسية، إنما تحتاج عملية إيجاد المحبة بين الأفراد إلى التربية والهداية العامة. فالإنسان لا يصل إلى هذا الهدف إلاّ من خلال التربية النفسانية والاستعداد العقلاني. ولما كانت التركيبة النفسية البشرية وبسبب تنوع الحاجات والغرائز الشهوية المادية للإنسان، تستخف وتستهين بأُصول الشراكة المدنيّة، كان لا بدّ للفرد ضمن الجماعة أن يغض الطرف عن بعض غرائزه المادية، وأن يتقيد بمصلحة الجماعة، والتي سوف تتحقق ضمنها مصلحة الفرد أيضاً.

وبالالتفات إلى هذه الخصوصية، ينبغي أن يكون نطاق عمل السياسة ووظيفة السائس هو تربية النفس الإنسانية. فالإصلاح والهداية المقصودان في تعريف السياسة واللذان يتضمنان تقويم المجتمع هما أمران كامنان في عملية التربية السياسية. كما أن إصلاح نفوس البشر يكون من قبل السائس، إما عن طريق إيجاد الروح الجماعية والذي ينتج عنه الطاعة والانقياد، أو من خلال التحذير والإكراه والذي له تفسيره في عملية التربية السياسية وأهدافها. فالإنذارات والعقوبات التي تفرضها السياسة داخل المجتمع من أجل الحد من الجور وظلم الناس، هي أيضاً لها وجهها التربوي، الذي يحتاج اليه المجتمع. وقد انطلق العامري في تصوراته من هذه الزاوية أيضاً، مؤكداً على ضرورة وجود الإنذارات والعقوبات:

((وضعوا بذلك أنواع العذاب على من لم يطع كما يفعل بالدابة إذا لم تنفذ))[1].

وفي ظل ما ذكر من أبحاث، تكون فلسفة السياسة في رؤية العامري هي ضرورة طبيعية، تنجي الإنسان في المجتمع من شرور العصاة والمفسدين.

فالمجتمع انطلاقاً من هذه الرؤية يضج على الدوام بالنزاعات والخصومات

---

١ ـ المصدر السابق ص١٨٧.

والصراعات، وعمل السياسة يكمن في إنهاء هذه الصراعات. وهذا المنحى السلوكي العدواني الاجتماعي، لهو علامة على أهمية وجود المجتمع عند ملاحظة الحاجات الدنيا ((الأدنى))، والبعد عن الحاجات المعنوية، وهو أيضاً علامة على كون حاجات ورغبات الإنسان غير فاضلة.

وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه الفكرة تشبه نظرية الوضع الطبيعي للبشر في فكر ((هوبز)). ففي نظره أن ما له سلطة على البشر هو الأنانية المطلقة، وهم في حالة دائمة من الخصومة والتنافس. وفي هذا الوضع يكون حال أفراد البشر مع بعضهم البعض كحال الذئاب[١]. أما في الفكر الديني للفلاسفة الإسلاميين والعامري من جملتهم، حين يكون سلوك الإنسان تابعاً وتحت تأثير النفس الناطقة، فإن قوته العاقلة تصل إلى الفعلية، ويتصف سلوكه بالاعتدال والتوازن. أما حين يكون سلوكه واقعاً تحت تأثير نفسه الشهوية والغضبية، فإنه سوف يفقد الاعتدال والتوازن، وسوف تبرز لديه روح التمرد والطغيان وحب التسلط. وتقوم مباني هذه الرؤية على أن الإنسان يستطيع من خلال الاستفادة من خصوصية نفسه الناطقة أن يوجد التعادل والتوازن بين قواه الروحية والمادية، والذي يكون علامة على نزوعه نحو الفضيلة وبحثه عن الكمال وطلبه للسمو. وبعبارة أُخرى، لا تكون الشرور والنزاعات من الأُمور الذاتية والفطرية عند البشر، فليس حالة التمرد والطغيان هي الطبع الأولي للإنسان، وإنما هي أمر عارض على طبعه، ودور السياسة هنا هو في إيجاد التوازن بين التصرفات المتعارضة المنبعثة من النفس الغضبية والناطقة، والذي يكون متضمن لوظيفة الإصلاح السياسي وعمل السائس.

أما الرؤى الأُخر، من قبيل: نظرية ((هوبز))، فإن ماهية سلوك الإنسان تنشأ من النفس الغضبية والطبيعة العدوانية. ووفق هذه الرؤية يكون هدف الإنسان من إعماله لعقله هو لأجل القضاء على النزاعات. إلاّ أن إعماله لعقله يرجع إلى

---

١ ـ محمود صناعي، آزادي فرد وقدرت دولت [حرية الفرد وسلطة الحكومة] ص١٠.

مسألة شعورية عاطفية، إذ إن احتياجه إلى الأمن الاجتماعي يجعله يلتزم بالقانون لينجو بنفسه من الفساد والضياع. فإن الدائرة التي يلحظها عقله هي في حفظ منافع الفرد والمجتمع، والتي تكون تابعة لغرائز النفس الشهوية والغضبية. وفي تصور العلماء، من قبيل: العامري، فإنه حتى لو عدّ الفرد من أهل الظلم وأنه إذا تُرك لشأنه سيصبح متوحشاً ذو خصال سيئة، إلاّ أنه وبمساعدة النفس الناطقة يستطيع أن يوجد التوازن والتعادل بين ميوله المادية والمعنوية. وهذا التوازن إنما يحتاج إلى التعاهد والرعاية، والسائس بهدايته وإصلاحه يرشد الناس نحو المصلحة العامة، وبالاستفادة من الطبع والخصال الإنسانية تساق نفس الإنسان من القوة إلى الرشد والكمال من خلال التربية على الأهداف الإنسانية السامية. كما أن هذا السوق هو نفسه مفهوم تربية النفس، الذي يساعد فيه السائس الفرد للوصول إلى ذلك الهدف من خلال برنامجه التربوي.

أنواع السياسة وفق رؤية العامري

من أجل توضيح وتبيان أنواع السياسة، لا مناص أمامنا من ذكر نظريات أفلاطون وموقعية فكره في هذا المجال، إضافة إلى المكانة المهمة التي تحتلها السياسة في أفكاره وآثاره. فأفلاطون هو فيلسوف سياسي، حوت جميع مؤلفاته على مباحث السياسة والحكومة والقانون [١]. وليس هناك أدنى شك أو إنكار لجهة تأثير أفكار كل من أفلاطون وأرسطو على آراء الفلاسفة الإسلاميين وطريقة سياق وسبك مباحثهم. وهذا ما يظهر عند العامري في كتاب السعادة والاسعاد، خاصة في المباحث الاجتماعية. فهو بشكل عام في بحثه عن أقسام السياسة كما في سائر أبحاثه كان في البداية يطرح رؤية أفلاطون، ومن ثم ينتقل إلى تبويب وتوضيح آرائه.

---

١ - بيژن عبدالكريمي، تفكر وسياست[السياسة والفكر] ص ١٠٠.

ويقسم العامري السياسة نقلاً عن أفلاطون، إلى خمس مجموعات هي عبارة عن:

١ ـ السياسة العامة.

٢ ـ السياسة الملكية.

٣ ـ السياسة المدنية.

٤ ـ سياسة المنـزل.

٥ ـ سياسة البدن[(١)].

تبحث السياسة العامة حول كليات نظام الوجود. والبحث في هذه السياسة هو منصب حول ((الناموس))، كما أن الهدف من ورائها إتقان وإحكام الناموس في كليات الأمور. وبعبارة أُخرى هدف هذه السياسة هو الكشف عن القوانين المحددة التي تحكم نظام الوجود، من دوران الأفلاك حتى جزئيات الأُمور. وفي الواقع أن نموذج النظام الحاكم على جزئيات الأُمور وعلى الخلق هو مستفاد من النظام الكلي الحاكم على العالم.

وتتمحور السياسة الملكية حول التدابير السياسية للملوك الخاصة برؤساء المدينة. فالهدف من هذه السياسة إعمال السياسات العامة بحق المجموعة الادارية للمدينة، والذين هم الرؤساء. فمن خلال إشراف الملك على عمل رؤساء المدينة، تكون الإجراءات السياسية بحق أفراد المدينة أيسر ومنطلقة من مجالها اللازم.

أما في السياسة المدنية، فإن البحث يدور حول إعمال السياسات ضمن الدائرة المتعلقة بعناصر المدينة. وهي مستفادة من ضرورة الإشراف والإدارة الذي يقوم به [الملك] على الرؤساء. ووظيفة الرؤساء هنا أن يقودوا فئات وعناصر المدينة الذين هم أفرادها باتجاه السياسات العامة للمدينة. وفي الواقع إن ما يطرح هو تنظيم المناسبات الاجتماعية بما يتوافق مع شكل السياسة المدنية.

---

١ ـ أبو الحسن العامري، السعادة والاسعاد ص٢٠٩.

وتختص سياسة المنزل بتدبير صاحب المنزل لشؤون أهله، وهي بعيدة عن السياسات الكلية المرتبطة بالمدينة ورؤسائها. وتعد هذه السياسة بمنزلة المقدمة الضرورية لأجل إعمال السياسات الاستراتيجية والواسعة النطاق.

وتتعلق سياسة البدن بتدبير الفرد لنفسه وجسمه، والهدف من هذه السياسة تربية النفس وسوقها باتجاه السياسات الاجتماعية الاستراتيجية والمحدودة.

وأظهر العامري تقسيماً آخر للسياسة أيضاً، نقلاً عن أفلاطون، قسم فيه السياسة إلى قسمين[١]:

١ ـ السياسة المتعلقة بشخص الرئيس، بحيث تكون وظيفته الأساسية تقديم النصح والإرشاد والهداية. وهنا يجب على الرئيس أن يوظف تمام جهده وسعيه في سبيل نصح المرؤوسين. وهذا النوع من السياسة مأخوذ من تعريف العامري للسياسة فيما يتعلق بضرورة الإصلاح في العمل السياسي.

٢ ـ السياسة المتعلقة بالمرؤوسين، بحيث يجب أن يكون تمام سعيهم في تقديم الطاعة للرئيس. فالوظيفة الأساسية للمرؤوس هي في تقديم الطاعة اللائقة والواجبة للرئيس لتمتعه بالفضيلة وفقاً لنظريات المفكرين، ومنهم العامري. وبغض النظر عن تصنيف السياسة إلى مجموعتين كليتين أو إلى خمس مجموعات جزئية، فالمسألة الجديرة بالاهتمام في أنواع السياسات وفق رؤية العامري، تكمن في طبيعة العلاقة التي تربط الأفراد فيما بينهم ضمن أنواع السياسات. فعلى أساس تصنيف العامري للسياسة، تكون العلاقة المتبادلة بين الحاكم والشعب هي في التسييس وقبول التسييس والانقياد. أما لماذا أُطّرت هذه العلاقة على هذا النحو، فهذا يعود إلى مكانة السياسة ودور السائس ضمن هذه النظرية. خاصة أن منزلة السائس هي منزلة الحكيم الذي يتمتع بالفضيلة الخاصة نظراً لحكمته، وعلى الآخرين تقديم الطاعة له. فما يوجب أفضليته ولزوم طاعته هو تمتعه بالحكمة

---

١ ـ المصدر السابق ص٢١٠.

والفضيلة.

المسألة الأُخرى الجديرة بالاهتمام وفق تصنيف العامري للسياسة، ملاحظته للبعدين المادي والمعنوي في أنواع السياسات.

فالسياسة إن كانت في نطاقها الواسع أو المحدود، لها منزلتان مادية ومعنوية، وقد تطغى إحدى الجنبتين على الأُخرى في أنواع السياسات، مما يكون سبباً في تمايزها عن بعضها البعض. وكمثال على نوع من أنواع العمل السياسي الذي له سنخية مع الشأن المعنوي للسياسة، تطرح السياسة الملكية، التي هي حافظة لآراء المدينة.

وفي هذا النوع من السياسة يثمن أكثر الشأن المعنوي، والذي يتجلى في حفظ الآراء والمكانة المعنوية لأهالي المدينة. أما السياسة المدنية فهي حافظة للأشخاص وللأفراد الساكنين في المدينة[(١)].

ونطاق عمل هذا النوع من السياسة متعلق بالامور المادية للمواطنين وحاجاتهم وحقوقهم المعنوية.

ثم بعد أن ذكر وشرح العامري أقسام وأنواع السياسة وفق رؤية أفلاطون وأرسطو، شرع في تبيان رؤيته الخاصة حيال السياسة. وهو كان قد قسم أيضاً على غرار أفلاطون وأرسطو، السياسة بداية إلى مجموعتين كليتين، ومن ثم قسم كل واحدة منهما إلى أقسام جزئية، بحيث جاء تصنيفه الكلي على النحو التالي:

((السياسة تنقسم أولاً إلى قسمين عامية وخاصية، والعامية هي التي يساس بها الجميع والجملة والخاصية هي التي يساس بها الأوحاد والطائفة))[(٢)].

ومقصوده من عامية السياسة وعموميتها، شموليتها لنطاق الهداية والإصلاح

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

والتدبير. لذا فقد قسم السياسة العامة إلى قسمين جزئيين، أي سياسة السلم والحرب واللتان هما من مظاهر التدبير الاجتماعي:

((والعامية تنقسم إلى قسمين إلى سياسة السلم وإلى سياسة الحرب)) [١].

وأيضاً تنقسم السياسة الخاصة إلى ستة أقسام منفصلة وهي:

١. السياسة المتعلقة بالأولاد.

٢. السياسة المتعلقة بالنساء.

٣. السياسة المتعلقة بالعمال.

٤. السياسة المتعلقة بالسكن والإقامة.

٥. سياسة الجند والجيش.

٦. سياسة الرؤساء.

ويعتمد تقسيم السياسة الخاصة إلى أقسام جزئية على خصائص الأفراد المساسين وطبيعة مقاصدهم وأهدافهم. وبعبارة أُخرى، إن سعة دائرة السياسة الخاصة تشمل جميع الأُمور المرتبطة بالاحتياجات العامة للأفراد أو لأقسام وطبقات المجتمع؛ وعليه تتسع دائرة السياسة الخاصة لتطال الحاجات الاجتماعية. وبالالتفات إلى مسألة بساطة المجتمعات وتعقيدها سوف تختلف طبيعة الحاجات والتوقعات.

وما بيّنه العامري في مورد السياسة الخاصة، هو إبراز واقع المجتمع بشكل عام. لكن الأمر المهم في هذا التقسيم والذي يظهر أنه نابع من التأثر بأفكار ورؤى اليونان، يتمثل في أهمية دور الأُسرة داخل السياسة، فالقسمان المتعلقان بالأولاد والنساء يظهران واقعية باسم مؤسسة العائلة، وما لها من منـزلة وأهمية في نطاق المجتمع والسياسة. كما أن التأثير الذي تتركه العائلة على المجتمع، يبين سبب

١ ـ المصدر السابق نفسه.

إعطاء الأهمية للتربية داخل هذه الدائرة الاجتماعية.

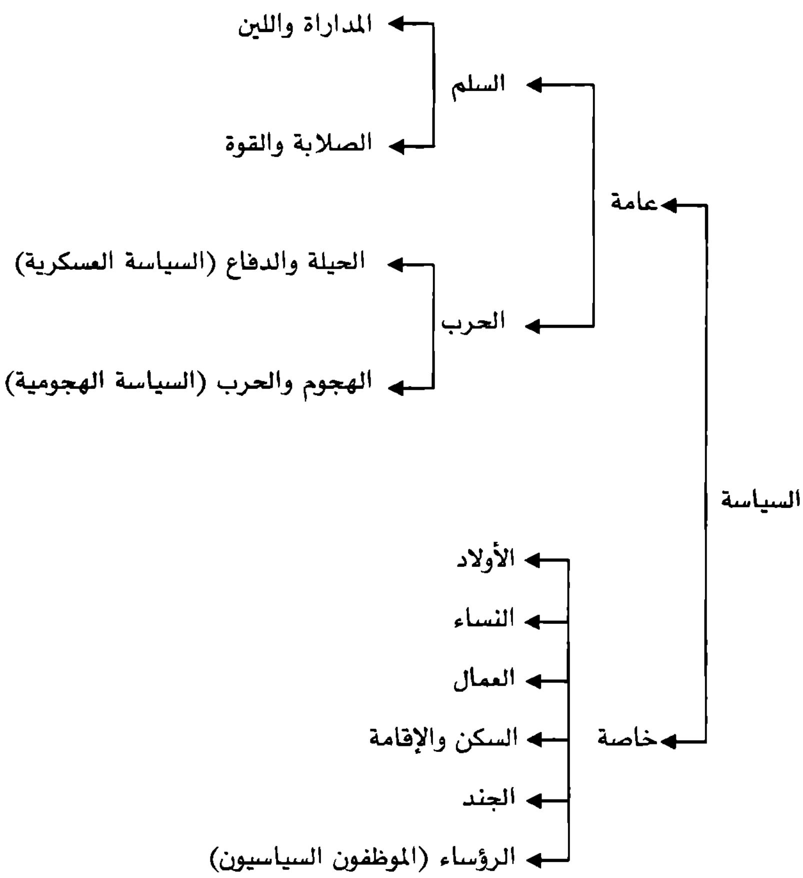
أما القسم المتعلق بسياسة العمال، الجند ورؤساء المدن، فهو يبيّن الطبقات الاجتماعية للمجتمعات وضرورة وجود تدابير خاصة بالفئات الاجتماعية المختلفة. ويعد التوجه إلى وظيفة هذه الطبقات ودورها هو التدبير الجوهري والأساسي المتعلق بهذه الطبقات. ويظهر بوضوح في هذه الرؤية، تأثر العامري بالافكار التربوية والإصلاحية لأرسطو وأفلاطون، وكيف أن نظرياتهم الاجتماعية تحتاج إلى المزيد من التحليل والتطبيق. والذي قد ظهر بشكل جليّ في آثار العامري. ثم إن التدبير المناسب إنما يكون في جعل الوظائف العملية بكل طبقة من الطبقات تصب في خدمة الناس ورفع حاجاتهم وتلبية توقعاتهم وطموحاتهم.

فالتدبير المناسب للعمال، يندرج في مجال الصنعة والعمل، والتدبير اللائق بالجند يكون متعلقاً بشؤون الحرب والقتال، أما التدبير المناسب لرؤساء المدن، فهو يدور حول رئاستهم وإشرافهم على المدينة.

ومما لا شك فيه أن الخروج عن هذه الوظائف، سوف يؤدي إلى سوء في التدبير، وعدم تحقق التوقعات المرتقبة. وبناء عليه فإن المهام الموكلة على صعيد السياسة الخاصة تدور حول إيجاد الانسجام والتعاون بين الطبقات والفئات المختلفة. ودور السائس هنا هو في تحقيق هذا الانسجام بين الأوجه السياسية المختلفة بغية تحقيق الهدف العام؛ لأنه في حال انعدام حالة الانسجام والتعاضد هذه بين فئات المجتمع، سوف تبرز المنافسات والخصومات، وتضيع الجهود والفعاليات على مختلف الأصعدة، وبالتالي لن يتحقق الهدف من السياسة الخاصة في تلبيتها للاحتياجات المختلفة، وتحقيقها للتوقعات المرتقبة. ومن وجهة نظر العامري ينبغي أن يكون السائس في أي مجال، وبسبب حيازته للشرائط اللازمة، متمتعاً بالقدرة على التدبير من أجل إبراز فعّالية الآخرين والاستفادة من جهودهم.

وهكذا تنقسم كل من سياسة الحرب والسلم، واللتان هما من أقسام

السياسة العامة، إلى مجموعتين منفصلتين، فتنقسم سياسة السلم إلى سياسة المداراة والإحسان وإلى سياسة الصلابة والشدة. وتنقسم سياسة الحرب إلى سياسة المكر والدفاع وأيضاً إلى سياسة الهجوم والقتال. والرسم البياني التالي يظهر أقسام السياسة وفق رؤية العامري:



ومن حيثية أُخرى، قسم العامري السياسية إلى ثلاث مجموعات[1].

وتنشأ طبيعة هذا التصنيف من وظيفة السائس تجاه نفسه وتجاه الأفراد. وبحسب طبيعة الوظائف الملقاة عليه أيضاً. ووفق هذه الرؤية تنقسم كل واحدة من المجموعات الثلاث إلى ستة عناوين منفردة.

يتعلق القسم الأول بذات الرئيس، بحيث يمكن أن يطلق عليه عنوان السياسة النفسية. وهو يحدد التزامات الرئيس تجاه ذاته، ويبحث في العناوين الست الآتية:

١. ينبغي للرئيس أن يعمل على إصلاح وتقويم ذاته، قبل أن يعمل على تقويم أُمور الآخرين.
٢. أن يلتفت الرئيس إلى آداب السياسة والحكومة.
٣. أصل الحزم وسعة الصدر والقدرة على التحمل في السياسة (أصل سعة الصدر).
٤. مراعاة قوانين وأُصول القدرة على التحمل (السياسات والقوانين اللازمة لتحصيل سعة الصدر).
٥. اعتماد سياسة الحزم والقوة في مورد التعاطي مع الأفراد السافلين والرذيلين.
٦. سياسة دفع ضرر الأعداء.

يشمل القسم الثاني من السياسة طبيعة الوظائف وأنواعها، والتي يمكن أن يعبر عنها بالسياسة العامة، تبينها العناوين التالية:

١. إيجاد السنة.
٢. العمل وفق أُسس السنة.
٣. التربية.
٤. الإحاطة بأنواع العلوم والفنون والمعارف.

---

١ ـ السعادة والإسعاد ص٢٧٣.

٥.مؤاخذة النساء (السياسات الإنذارية المتعلقة بالنساء).

٦.السياسة التحذيرية والإنذارية المتعلقة بجباة الأموال.

٧.السياسة التحذيرية والإنذارية بخصوص حراس وحماة المدينة.

أما القسم الثالث من السياسة فهو يختص بالامور التي ينبغي أن يقوم بها السائس تجاه رعيته، والتي تظهر في كيفية تحقق وإنجاز الوظائف. وينقسم هذا القسم أيضاً إلى سبعة أقسام منفصلة.

١. ضرورة استخدام موظفي الحكومة في مجال السياسة والحكومة.

٢. مراعاة مواصفات الموظفين (ملاحظة شروط التوظيف).

٣. التذكير بالسنن والنظم التي ينبغي للعمال أن يأخذوا بها (تبيان قوانين الوظيفة).

٤. ضرورة تعيين الوزير والمستشار في العمل.

٥. ضرورة مراعاة أوصاف الوزير والمستشار (ملاحظة شروط الوزارة والاستشارة).

٦. الانتخاب.

٧. أصل الشورى والقوانين المتعلقة بها.

إلاّ أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو إن إعمال هذه السياسات تحت أي قسم من السياسة تندرج، فهل تكون متلائمة مع سياسة السلم والمداراة واللين أم مع سياسة الحرب وإعمال القوة والإكراه؟

ينبغي القول إن إدراجها إلى جانب سياسة السلم والمداراة أولى. وهذا أصل لازم وضروري. إذ أن عملية إصلاح أحوال الخلق وإرشادهم وتدبير أُمورهم، هي الركن الأساس في الحركة السياسية. فبالإصلاح تزول الشرور، إذ ما ينبغي العمل عليه أولاً هو دفع الشرور، ومن ثم وفي حال عدم حصول الموفقية يحال الأمر إلى إعمال السياسة عن طريق القوة والإكراه.

((الابتداء بسياسة السلم أولى ويشبه أن يكون كالشيء اللازم

وكالأمر الضروري... الواجب على السائس أن يصرف تدبيره أولاً إلى استصلاح حال أهل المدينة)) [(١)].

ومن الأمور اللازمة لإصلاح أهالي المدينة، هو في دفعهم وحثهم لاتباع أُصول السنة والالتزام بها؛ لأنه في حال رعاية قوانين وسنن المجتمع، سيكون أفراده في منأى عن الشرور والمفاسد.

القيادة السياسية، شرائطها ومواصفاتها

يجب أن تبحث ضرورة وجود قيادة سياسية داخل المجتمعات انطلاقاً من الحاجة والضرورة لتربية أفراد الإنسان باتجاه الخير وهدايتهم للحقيقة. وهذه الضرورة متأصلة في نظام الخلقة. فناموس الخلقة قد قام على أساس المصلحة وملاحظة: المنافع والمضار، الخير والشر، القبح والحسن [(٢)]. فالحاكم الأصلي هو الناموس، وخاصيته الأساسية تدبير وسياسة النظام على أساس المصلحة.

وناموس الخلقة في فكر العامري يتمثل بموقعية ومكانة مراتب الموجودات في نظام الخلقة، بحيث تكون طبيعة أعمالها، تأثيرها وتأثرها، وقوامها وزوالها أيضاً على أساسه. كما أن الانسجام والتناغم مع الناموس وعدمه يطرح على بساط البحث موضوع الجور والعدل في الروابط الاجتماعية بين الناس.

فالجور هو الخروج عمّا تقتضيه مصلحة الناموس، والعدل إنما هو التطابق مع هذه المصلحة. إذ إن مع الجور يقع الاختلال في مراتب الموجودات، ولا يمكن لها تأدية دورهما بشكل صحيح، وبالعدل يتحقق التناغم والانسجام؛ فالتوافق وعدمه مع ما تقتضيه مصلحة الناموس إنما هو ينشأ من حالة الانسجام وعدمه. كما أن سياسات تدبير المجتمع إنما تكون في تطابقها وانسجامها مع ما تقتضيه

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٧٤.

٢ ـ المصدر السابق ص١٨٢.

مصلحة الناموس، ثم إن عملية التدبير والإدارة لها شرائطها ومواصفاتها الخاصة، بحيث من الممكن أن لا يحوز عليها عموم الناس.

وتعتبر معرفة أحكام الناموس من أهم أُسس وشروط التدبير، لذا كان من البديهي عدم امتلاك جميع الأفراد القدرة الكافية على معرفة هذه الأحكام، وأن هناك فرداً أو أفراد محدودين يتمتعون بهذه الأهلية والكفاءة.

ووفق رؤية العامري، تكمن خصوصية القيادة السياسية في تمتعها بمعرفة الأحكام. لذا فالقائد السياسي هو العالم بالسنة ومواضع تنفيذها وإجرائها، والمطلع أكثر من الجميع على القوانين المتعلقة بسلامة المدينة، وما يوجب فساد وزوال أركانها[١]. فمن خلال معرفة السنة ومواضع إجرائها، يمكن الاطلاع على ما تقتضيه مصلحة الناموس، وذلك من خلال القيادة السياسية للمجتمع.

والمسألة الأساسية التي تقف وراء احتياج المجتمع إلى القيادة السياسية، تكمن في تأمين سلامة المدينة وسلامة الساكنين فيها؛ لأن الرئاسة ضرورة طبيعية للحياة الإنسانية السليمة، كما أن القيادة السياسية والتدبير السياسي هو الباعث على إمكانية تحقق حياة فاضلة أو غير فاضلة[٢]. إذ إن العمل المناط بالقيادة والسياسة التي ينبغي لها أن تتبعها، هو في إيجاد الأُلفة داخل المجتمع، والقضاء على النزاعات والخصومات. فمن البديهي أنه في حال وجدت القيادة السياسية سوف تتشكل الحياة الفاضلة داخل المجتمع التي من أهم خصائصها تحقق الأُلفة والانسجام، وفي حال انعدامها سوف تقع النزاعات والاختلافات التي هي من خصائص الحياة غير الفاضلة.

اعتبر العامري نقلاً عن أفلاطون، أن الخصومات والنزاعات الاجتماعية هي حتمية الوقوع وأنها دائمة ومستمرة، وعليه فإن المجتمع ينجر تلقائياً باتجاه الجور

---

١ ـ المصدر السابق ص١٨٣.

٢ ـ المصدر السابق ص١٨٦.

وغلبة البعض على البعض الآخر.

والقائد بحسن تدبيره يمكنه أن يسوق ويهدي المجتمع نحو العدالة والمساواة، ويمنع من أن يعم الجور والظلم داخله.

((لا بد للناس من سائس... لما كان الحروب دائمة بين المدينة والمدينة والقرية والقرية والرجل والرجل، وبين الرجل ونفسه، لم يكن بد من حاكم يحكم بينهم وينتصف للمظلوم منهم ويستجرّ النافر إلى الأُلفة عن البغضاء والمحاربة والجائر عن الجور والمغالبة إلى العدل والنصفة)) [(١)].

ومما يشير إلى هذه الضرورة استناد العامري إلى كلام الإمام عليّ عليه السلام في مسألة ضرورة الإمارة ـ ولو كانت بيد أمير فاجر ـ ، فالإمام في مواقفه وكلامه كان قد ذم رؤية الخوارج حيال الحكومة والحاكمية. وعليه وبالالتفات إلى أهمية وضرورة وجود قائد سياسي، فإن الشخص الذي يوكل إليه هذا المنصب السياسي المهم، ينبغي أن تتوفر فيه شروط ومواصفات خاصة تميزه عن سائر الناس.

ووفق رؤية العامري، إن القائد السياسي المطلوب هو الإنسان الحكيم الذي يعلم إلى جانب طباعه الحسنة وأخلاقه الحميدة، بالامور الصحيحة والمستحسنة وغير الصحيحة، وهذا مردّه إلى تبحره واستغراقه بالحكمة. فالحكيم يتمتع بجوهر العقل الذي ينشأ من منبع الفيض الذي يكون سبباً لعلوه وأفضليته. ومن علامات كون القائد السياسي حكيماً، أن يعلم بالحساب والهندسة والموسيقى، كما أن العلم بالأعداد من علامات الحكمة عند القادة السياسيين أيضاً، فالمعرفة بالأعداد تحوز على أهمية عالية بحيث يقول العامري: لا تحصل وجوه التقدير وتدبير دقائق الأُمور في السياسة إلاّ عن طريق العلم بالأعداد.

((لا يستحق الرئاسة إلا المتخرج في الحكمة، وذلك بأن يكون عالماً

---

١ ـ المصدر السابق ص١٨٨.

بالحساب والهندسة وبالموسيقى، فإنه ليس يقوى على التدبير والسياسة، ولا يعرف وجوه التقدير إلاّ بمعرفة العدد)) [(١)].

ومن خلال ملاحظة العامري لواقع المجتمعات، فقد تناول مسألة القادة السياسيين غير الكفوئين والفاقدين لشروط القيادة والحكمة، والذين هم ليسوا بعلماء، وإن كانوا يظنون أنفسهم علماء، حيث يقول باشتباه الأمر عليهم[(٢)]؛ لأنهم عالمون بظواهر الأُمور وعاجزون عن معرفة حقيقة الواقع وماهية الأُمور. وهؤلاء نظراً لتلازم رئاستهم مع الظن والوهم، فإن تدبيرهم السياسي دائماً مصاحب بالخطأ والاشتباه. وفي الواقع أن للحكمة آثاراً ونتائج مهمة؛ لأنها تزود القائد السياسي بالحزم والقاطعية في الرأي والقدرة على التدبير واتخاذ القرارات.

وهذه المقدرة في الحزم ترجع إلى ارتباط تدبيره بالعقل، لذا تنشأ لياقته القيادية والتدبيرية من صفته العقلانية.

وقد سمى العامري شروطاً أُخر للقيادة السياسية إضافة إلى الحكمة التي هي شرط أساس، حملت عنوان صفات وعوامل ذات طابع عملي عند إجراء السياسة من قبل القيادة. من جملتها: العفة والشجاعة والتواضع وعدم العجب وامتلاك الخبرة والتجربة والكون في متوسط العمر والعلم بالسنن.

والمتوقع من العفة، أن يكون القائد السياسي مداوماً عليها؛ لأن فقدان العفة يبعده عن منهج الفضيلة، فتكون النتيجة عجزه عن دعوة الآخرين السالكين للتحلي بهذه الصفة[(٣)]. وتأكيد العامري على شرط العفة هو في الواقع التزام منه بأصل مبدأ الفضيلة في مورد القيادة السياسية، والتي بتصور العامري يحوز أمر البحث فيها والنظر على أهمية فائقة.

---

١ ـ المصدر السابق ص١٩٠.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق ص١٩١.

والمطلوب في صفة الشجاعة أيضاً، المداومة عليها؛ لأنه مع الخوف والجبن لا يستطيع القائد السياسي إنجاز الأُمور الفاضلة. ومن شروط التسديد في العمل ضمن إطار الفضيلة، ثبات الرأي عند إنجاز الأعمال. لذا تعد الشجاعة في الواقع أداة ووسيلة معنوية لتطبيق الأفكار والتصورات المتعلقة بالعمل السياسي.

أما التواضع، فإنه يبعث على الرغبة للاستماع إلى كلام الضعفاء. وأيضاً يحث الضعفاء على بيان مطالبهم. ولعل الهدف من ذكر هذا الشرط بيان مبحث المشاركة العامة للناس في بحث الحكومة والسياسة، الذي يثبت العلاقة بين السائس والناس، ويضفي على أركان الحكومة الثبات والاستقرار.

وعدم العجب، هو أيضاً شرط لأجل الاستفادة من نصائح وآراء الآخرين. مما يساعد القيادة أكثر على تفهم وإدراك الأُمور[١] بشكل أفضل. وهذا الشرط يؤكد على ضرورة توفر السياسيين على الشروط اللازمة لتطبيق الرؤى والأفكار المتعلقة بالعمل السياسي. فمن خلال الاستفادة من أفكار ورؤى الآخرين، سيتمكن جهاز الحكم السياسي ومن جملته القائد السياسي، من تطبيق وإجراء ما يحمل من قيم ومُثل وأهداف داخل المجتمع.

والمقصود من متوسط العمر، أن لا يكون القائد السياسي عجوزاً هرماً لا طاقة له على العمل، أو شاباً حديث العهد بالتجارب.

فالهرمون يفتقدون للصبر الكافي لحل ومعالجة الأُمور. والشباب ليس لديهم خبرة كافية للقيام بهذا الدور. ويرى العامري أن السن المناسب للرئاسة والقيادة السياسية يتراوح ما بين ٣٥ و٥٠ عاماً. كما أنه قد أولى أهمية كبرى للتجربة في التدبير والسياسة. إذ يوصي بأن يكون اعتلاء منصب الولاية والحكومة بعد أكتساب الخبرة والتجربة. ويعود سبب تأكيده على شرط "متوسط العمر" للقيادة لأجل اكتساب الخبرة والتجربة، ولأجل توفير العوامل اللازمة لتطبيق الأفكار

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

والتصورات المحمولة والتي تحصل مع التجارب. ففي هذا السن تكون سذاجة وسطحية الشباب قد زالت، وقوة الاستعداد لمتوسطي العمر أصبح لديها القدرة على تطبيق المثل والقيم السامية.

((ويجب أن يجربوا أولاً ثم يولوا))[١].

الحكومة والحاكمية

تنمُّ كلمة السياسة في تصورات فلاسفة الدين، خاصة فلاسفة القرون الوسطى، أمثال العامري والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا، عن جانب مادي وآخر معنوي. ويقصد بالمعنى المادي تدبير أُمور المعاش وشؤون هذا العالم، وبالمعنى المعنوي هداية وإرشاد الناس. وبرأي العامري ينبغي أن يكون توجه الرئاسة نحو السنة التي تحوي على جميع الأُصول والمعارف اللازمة من أجل الوصول إلى السعادة.

ومفهوم الرئاسة بدوره يعد مفهوماً مختلفاً عن السياسة، على الأقل بلحاظ اتساع دائرة المعاني، وهو قد طرح في مباحث فلسفة السياسة. وبسبب ارتباط مفهوم الرئاسة بنفس الإنسان الشهوية والغضبية، فإنها تضطلع بتدبير الأُمور المادية للبشر. فالهدف منها في السياسة، بسط الحاكمية على الناس وتدبير شؤونهم فيما يتعلق بتلبية حاجاتهم وتوقعاتهم المادية.

إن البحث حول الرئاسة، خاصة من منظار التشكيلات الواسعة النطاق، هو من المباحث المرتبطة بمسألة الحكومة والحاكمية. فالحكومة بوظائفها التنظيمية والقانونية الواسعة النطاق، تهتم وتعمل على معالجة وحل الأُمور والمشاكل، بحيث يكون من جملة وظائفها العملية إيجاد الأُلفة والتعاضد داخل المجتمع، والقضاء على النـزاعات والصراعات. كما أن نطاق عمل الحكومة يبدأ من أدنى المستويات

---

١ ـ المصدر السابق ص١٩٢.

الاجتماعية، كالقرية والمدينة ويتسع ليشمل مستوى البلد والدولة.

ووفق رؤية العامري، إن مباحث من قبيل: الرئاسة، أنواع الرئاسة وأصحابها، هي في الواقع مبيّنة لطبيعة الحكومة والحاكمية داخل المجتمعات، والتي هي مورد مطالعة وبحث مهما كان على المستوى الاجتماعي الضيق أو الواسع. فهو في هذا المجال قد تناول بالحديث في مباحث الرئاسة عن كل من أقسام الرئاسة، أسباب وعلل ظهور الرئاسة، زوال وفساد الرئاسة، المدينة وأنواعها، وأحوال وأوصاف أهل المدن أيضاً. وعليه تعكس طبيعة ونوع الحكومة في الواقع طبيعة الرئاسة والمجتمع، والتي قد توجد حاكمية خاصة تتناسب مع خصائصها وشرائطها.

وبنظر العامري تنقسم الرئاسة إلى مجموعتين، طبيعية وعرضية[١].

الرئاسة الطبيعية، هي رئاسة طبيعية في نفسها، نظراً لطبيعة نوع الرابطة الحاصلة بين الأفراد والتي هي من نوع التبعية، وعلى شكل سلسلة من المراتب الطبيعية. بحيث يكون للعالي على الداني ضمن هذه السلسلة نوع من الرئاسة وعلو الشأن. ومن أشكال الرئاسة الطبيعية، رئاسة الوالدين على الأولاد، رئاسة المولى على العبد، رئاسة الرجال على النساء، كما أن هناك قسماً آخر يشمل رئاسة الشريف على الخسيس، من قبيل: رئاسة الشجعان على الضعفاء والجبناء، ورئاسة الفاضل على غير الفاضل ورئاسة العالم على الجاهل.

أما الرئاسة العرضية، فهي تعني رئاسة الطغيان والتسلط والحيلة والمكر. ويعبر عنها العامري بالرئاسة العكسية؛ لأن وجهة هذه الرئاسة هي خلاف السير الطبيعي، ولانها تمثل سلسلة من المراتب المقلوبة والمعكوسة. ومن أقسامها تسلط ورئاسة الأولاد على الوالدين، وصغار السن والشباب على متوسطي العمر وكبار السن، والنساء على الرجال، والجهال على العلماء.

وبلحاظ اتساع وضيق دائرة الإدارة والرئاسة الاجتماعية، فقد اطلق العامري

---

١ ـ السعادة والإسعاد ص٢٥٣.

على السياسة وصف الرئاسة العامة والرئاسة المتوسطة، ويعني بالرئاسة العامة، الرئاسة على المدينة، وبالرئاسة المتوسطة، الرئاسة على المحلة والقرية[(١)].

وعموماً، فإن العامري يصنف الرئاسة انطلاقاً من مبدأ المنزلة والشرافة الطبيعية والاجتماعية للرؤساء والمرؤوسين. ولذلك يعبر عن الرئاسة الطبيعية والعرضية تعبيراً آخر وهو الرئاسة الشريفة والرئاسة الخسيسة[(٢)].

ومعيار الرئاسة الشريفة (الارستقراطية)، أما يكون باعتبار شرافة وعظمة شخص الرئيس، أو باعتبار شرافة المرؤوسين. وفي الحالة الأولى تبعث منزلة الرئيس الطبيعية والاجتماعية على رئاسة فاضلة وجليلة، وعندها يمارس الرئيس تدابير وسياسات ذات طابع فاضل وكريم. ومن البديهي هنا أن تكون هذه الحكومة هي من نوع الحكومات المطلوبة والمرادة. ثم ومن أجل ارساء حاكمية الرئاسة المطلوبة، ينبغي أن يترأس على أفراد المجتمع الأشخاص الصالحون واللائقون.

إن الحكومة المطلوبة والنموذجية عند العامري هي الحكومة التي يترأسها أهل الشرافة والكرامة. وهذا الرأي نظير آراء أفلاطون في الحكومة، بحيث ينهض بها أُولئك الأشخاص الذين يتمتعون بالشرافة الطبيعية، أي الذين منزلتهم ومكانتهم الطبيعية هي تسنم مقام الرئاسة.

كما أن مشروعية وعدم مشروعية الحكومة وفق هذه الرؤية، له صلة بطبيعة رئاسة الحاكم. بحيث تكتسب الرئاسة صبغة المشروعية عندما تكون حقاً طبيعياً وشرعياً للحاكم، وإلاّ فلا مشروعية لها، وتكون من نوع الرئاسة الخسيسة، لافتقاد الحاكم الرئيس فيها لحق الرئاسة على الناس. وفي حال اعتبرت شأنية ومقام الرئاسة إنما هو نابع من شرافة المرؤوسين وهي الحالة الثانية، فيبدو أن مراد العامري هو أن المرتبة الطبيعية والحق الطبيعي للأفراد المرؤوسين أن يكونوا

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٥٤.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

كذلك، مما يلزم أن يترأسهم الساسة الصالحون واللائقون؛ وذلك لانهم لم يتخلفوا عن مرتبتهم الطبيعية، وهم قد اذعنوا واستكانوا لرئاسة من لهم الحق بتولي الرئاسة. أما أن يسعى المرؤوسون إلى إيجاد الحكومة والرئاسة وهم قد تخلفوا عن مكانتهم الطبيعية كمرؤوسين، فإن رئاستهم ستفتقد لصبغة المشروعية، وستكون عبارة عن رئاسة الطغيان والاستبداد التي تأتي عادة عن طريق الخداع والحيلة. وهذه السياسة القائمة على الحيلة والتسلط والطغيان، لن تستطيع تولي عملية التدبير والإصلاح اللذان هما هدفي السياسة، وستكون تمام جهودها منصبة من أجل الحفاظ على الغلبة والتسلط والسيطرة.

وفي الحالة الثالثة، تكون شرافة الرئاسة تابعة لطبيعة الوظائف والأعمال. وعليه يكون المنحى العملي والسلوك السياسي للساسة والرؤساء هو الباعث على الشرافة والاعتبار وعدمه. فالعمل السياسي للساسة ينبغي أن يكون في خدمة جلب المنفعة للمرؤوسين وأن يساعد على إصلاح أحوالهم وهدايتهم. فمشروعية الرئاسة والحكومة في هذه الحالة هي رهينة جهود وطبيعة أعمال الرؤساء. أما لو انصبت التدبيرات باتجاه تحصيل المنافع الشخصية للرؤساء، وتسببت بأضرار عامة على الأفراد، فإن النتائج ستكون وخيمة، وستواجه المشروعية واستمراريتها عقبات جمة. أما إذا أُخذت المنفعة والمصلحة العامة بعين الاعتبار، فإن الحكومة ستتمتع حتماً بالمشروعية.

وعليه، كل ما يخالف السياسة الشريفة والكريمة، إنما هو تابع للسياسة الدنيئة والخسيسة، التي من خصائصها حرص الحاكم على تحصيل المنافع لنفسه، واقدامه على أذى المرؤوسين والحاق الضرر بهم[1].

---

١ ـ السعادة والإسعاد ص٢٥٤.

زوال الرئاسة والحكومة

يعتبر التغير والتحول الذي يطرأ على الحكومة، وفق رؤية أفلاطون وأرسطو، والذي يؤدي إلى تبدل في شكل الحكومة من شكل إلى آخر، كتبدل الحكومة الملكية إلى حكومة الأشراف (الارستقراطية)، وتحول الأخيرة إلى الحكومة الأُوليغارشية وحكومة الأقلية، من العوامل الأساسية التي تؤدي إلى زوال الحكومة والرئاسة، وقد عمل العامري على تبيان أسباب وعوامل زوال وانهيار الحكومة بعد تبنيه لمبدأ التحول والتبدل في شكل الحكومة. ونحن في بداية الكلام سوف نتناول بالعرض لنظريتي أفلاطون وأرسطو، ومن ثم سوف نشير إلى آراء ابن العامري في هذا الخصوص.

وفق رؤية أفلاطون، يوجد شكل من أشكال الرئاسة، هي رئاسة الملك الفاضل، هدفها إيصال الخير إلى الأفراد المنضوين تحت حكومة هذا الملك الفاضل، لما يتمتع به من الفضل والكفاءة واللياقة اللازمة لتوفير الخير للناس. وبرأيه يعتبر هذا النوع من الرئاسة هو الرئاسة والحكومة المطلوبة. وبالإضافة إلى رئاسة الملك الفاضل يوجد شكل آخر من أشكال الحكومة الملكية هو غير مرغوب فيه، وهو حكومة الملك غير الفاضل، الذي ينتزع الرئاسة من يد الملك الفاضل بممارسته للاستبداد والتسلط واستخدامه لأساليب المكر والحيلة. ومن الصفات البارزة في شخصية هذا الملك حبه للجاه والسلطة والعمل وفق ما تقتضيه منفعته الشخصية.

رئاسة الأشراف والنخبة هي أيضاً شكل آخر من أشكال الرئاسة، وفقاً لرؤية أفلاطون. وهذه الحكومة تنحى مسلك إيصال الخير إلى أهالي المدينة وفق أُسس العدالة والقانون. أما مفهوم العدالة كما يراه أفلاطون فهو في تواجد كل فرد من الأفراد في المكان الخاص به.

العدالة هي عبارة عن: ((إيجاد مجتمع يكون كل فرد فيه في مكانه وموضعه الخاص، يؤدي العمل الذي يتوافق مع ميوله وقدراته التعليمية))[١].

ويكون زوال رئاسة الأشراف والنخبة، عند تحولها وتبدلها إلى حكومة الأقلية، إذ تطلب هذه الحكومة تمام خيرات المدينة للأقلية. وتطلب بقاء الرئاسة بيدها على الدوام[٢].

وكذلك يوجد نوع آخر من أنواع الرئاسة، هي رئاسة الكرامة، التي يُقبل فيها ابتداءً رئاسة الأفراد الذين يتمتعون بالحرمة والكرامة والشأنية داخل المجتمع، بحيث تنشأ هذه الشأنية من عظمة وعلو قدر الحاكم. وطبيعة عمل هكذا رئاسة هي في سوق المجتمع باتجاه الأُمور الفاضلة والحسنة، كما أنها تعتبر ملاك كرامتها في شأنية أفرادها. ويتحقق زوال هذا النوع من الرئاسة والحكومة عندما يعتبر كل فرد من أفراد المجتمع نفسه لائقاً بمنصب الرئاسة والحكم، ويشعر أنه يتمتع بالفضيلة اللازمة لذلك. مما يؤدي إلى سعي كل منهم من أجل اعتلاء منصب الرئاسة[٣].

ويطلق العامري نقلاً عن أرسطو على هذا النوع من الرئاسة الجديدة والتي هي حصيلة تبدل وزوال رئاسة الكرامة، لقب الرئاسة الجماعية (حكم الجماهير)[٤].

ثم إن عدم الرغبة في تبدل رئاسة الكرامة إلى الرئاسة الجماعية، إنما هو بسبب انتقال الحكومة والرئاسة من يد الأشخاص اللائقين إلى من لا أهلية له.

أما فيما يخص طبيعة ونوعية الرئاسة، فإن طبيعة رئاسة الملك الفاضل على

١ ـ عبدالرحمن عالم، تاريخ فلسفه سياسي غرب، دفتر مطالعات سياسي وبين المللي [تاريخ الفلسفة السياسية الغربية، مركز الابحاث السياسية والدولية ص٩١.].

٢ ـ أبو الحسن العامري، السعادة والإسعاد ص٢٥٥.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ المصدر السابق نفسه.

الناس هي من سنخ معنوي، كالرابطة الجامعة بين الأب والابن إذ إنها تتضمن بعداً معنوياً خاصاً. فكما أن الوالد يريد الخير لأولاده ويسعى دائماً لهدايتهم نحو الخير، كذلك هو حال الملك الفاضل فهو طالب ومريد للخير ويعمل على جلب المنفعة للناس.

أما رئاسة الطغيان والاستبداد، والتي تكون جراء زوال وتبدل رئاسة الملكية الفاضلة، فهي لا تتمتع بالصبغة المعنوية وهي من قبيل: رئاسة المولى على العبد[١]. فكما أن المولى يقدم نفسه ومنفعته الشخصية على العبد، ويستخدم هذا الأخير في سبيل تحقيق رغباته ومصالحه الشخصية، كذلك هو الأمر في رئاسة الطغيان والاستبداد، حيث يسخر الرئيس الناس لخدمته ولتأمين منافعه ومصالحه الشخصية، وتأخذ جميع تدبيراته هذا الطابع.

وفي هذا النوع من الرئاسة ونظراً لانعدام الرابطة والعلاقة المعنوية، يكون حال الناس، حال العبيد المتطلعين للخلاص من رق العبودية والخدمة، إذ هم في سعي دائم للتحرر والانفلات من قبضة الرئيس وسياساته.

وفي هذا النوع من الرئاسات، يكون البحث حول مسألة مشروعية وعدم مشروعية الأنظمة السياسية بالمعنى المصطلح عليه سياسياً، وهو بحث عن وجود أو فقدان العلاقة والرابطة المعنوية. فالنظام الذي يبني علاقته مع الناس على أساس الرابطة المعنوية، هو نظام يتمتع بالمشروعية بخلاف النظام الفاقد لتلك الرابطة. كما في النظام السياسي الذي يرأسه الملك الفاضل، فهو نظراً لطبيعة رئاسته، وإذعان المرؤوسين لها وقبولهم بها؛ لاعتقادهم أن شخص الملك هو جدير بالرئاسة ولذا أيّدوا سياساته، صار نظاماً يتمتع بالمشروعية المطلوبة. بخلاف الحاكم الذي وصل إلى سدة الرئاسة عن طريق الاستبداد والطغيان، فهو فاقد للمشروعية. إذ إن السياسات المتبعة في هكذا نظام لا تصب في خدمة الناس

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

وصلاح أحوالهم. كما أن الناس لا يعتبرون الحاكم هنا شخصاً لائقاً بالرئاسة. مما سيؤدي تلقائياً إلى زوال هذا النوع من الحكومة؛ لافتقادها لركن المشروعية ولدعم ومساندة الشعب.

أما رئاسة الكرامة، فهي تشبه رئاسة الأخ على أخيه، مما يعني أن مرجع الرئاسة هو ناشئ من التفاوت في السن. وهذا النوع من الرئاسة يختلف عن رئاسة الأب على الأبناء التي تحكمها علاقة معنوية بحتة. وهو مغاير لرئاسة الطغيان والاستبداد الفاقدة للرابطة المعنوية أيضاً. ففي هذه الرئاسة كما في رئاسة الأخ الأكبر على الأخ الأصغر يوجد جمع بين الرئاسة المعنوية والرئاسة التي قوامها الشأنية. فتكون حيثية الشأنية نابعة من تقدم السن، إضافة إلى وجود رابطة المحبة التي تجمع بين الإخوة.

فالعامري يرى أن المحبة عامل مشترك يجمع بين رئاسة الملك الفاضل ورئاسة الكرامة[1]. والتي بها يحصل الارتباط المعنوي بين الرئيس والمرؤوس، في حين لا وجود لهذا العامل المشترك في رئاسة الطغيان والاستبداد (التغلب والتسلط).

((وليس في الرئاسة التغلبية شيء من المحبة))[2].

والثمرة الإيجابية للمحبة، هي في الإحسان إلى المرؤوسين وإقامة العدل فيما بينهم. وعندئذٍ يتحقق أهم عمل تضطلع به الرئاسة والإمارة، وهو إقامة العدل داخل المجتمع. فيبقى النظام متمتعاً بمشروعيته وفي منأى عن الزوال والاندثار. فالرابطة التي تجمع بين الناس والرئاسة والسياسة المتبعة في هذا النظام هي إذاً الرابطة المعنوية.

يعتبر العامري أيضاً، كما أفلاطون من قبله، بأن زوال الدولة هو أمر

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

تدريجي وعلى مراحل متفاوتة[١]. إذ يبدأ بالاختلال الأخلاقي والروحي، ويليه خلل آخر وهكذا إلى أن يؤدي اتساع رقعة الخلل وزوال القيم إلى إغلاق الباب أمام عملية الإصلاح، والى تسريع عملية اضمحلال الرئاسة وزوالها. وعلى صعيد آخر يعقب الإصلاح الأخلاقي والروحي إصلاحات أُخر أيضاً. فمن خلال تطابق الأعمال مع النُظم والاصول الكلية للناموس، يتحقق تطابق السلوكيات على المستوى العام مع النُظم والقيم، وتنجو الرئاسة من الزوال والاضمحلال. كما أنه من العلامات الدالة على زوال الرئاسة، هو النزوع نحو العبثية والتي تعد من المحددات المهمة التي تظهر كيفية الخروج عن النُظم والقيم التي تم قبولها.

((وأول ما يقع في الفساد الرغبة في الهزل مثل اللعب و... والبطالة))[٢].

وتتجلى الآثار السلبية للنزوع نحو العبثية، بزوال الجدية التي يعقبها طلب وسعي وراء الشهوات والملذات. بحيث يؤدي هذا النزوع نحو الشهوات وطلب الملذات إلى زوال عملية الإصلاح والاستقرار السياسي. ويؤدي بنظام الرئاسة إلى السير باتجاه الاضمحلال والزوال، ويكون عرضة للوهن والتزلزل. وهذا التزلزل في الواقع ما هو إلاّ انعدام الجدية، نظراً لما تعني الجدية من تطابق السلوكيات والأعمال مع الأُصول والسنن الحاكمة على المجتمعات. في حين أن الهزل والعبثية ما هو إلاّ علامة على عدم تطابق الأعمال مع تلك الأُصول وعلى عدم استقامتها أيضاً. وتندرج صفات أُخر كالخيانة والكذب والحيلة والمكر وحب المال والجاه وطلب المنفعة الذاتية بمثابة علامات تدل على مدى الإفراط في السعي وراء الملذات[٣] والشهوات.

---

١ ـ المصدر السابق ٢٦٠.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق ص٢٦١.

وهذه كلها صفات في حال عرضت على نظام الرئاسة وشخص الرئيس، فعندها ستزول العدالة، وكذلك القيم الأُخر من قبيل: الإنصاف والوعظ والإرشاد وحسن المعاشرة وصدق الحديث والطمأنينة وراحة البال والأمن، ليحل مكانها ويعم في المجتمع قيم أُخرى فاسدة كالنفاق والخيانة، وستسوء العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد أيضاً.

ويذكر العامري أيضاً معياراً آخر عام على مسألة دوام الرئاسة وزوالها، وهو يحوز على أهمية عالية لديه. وهو أنه في كل مجتمع تكون فيه الحكومة مؤيدة من قبل الأفراد، بحيث تكون مواقفهم ايجابية تجاهها، فهذا يدل على دوام هذا المجتمع واستمراريته، وعلى وجود الإصلاح في داخله. أما إذا كان الرأي العام تجاه الرئاسة سلبي، ولم يكن الناس مؤيدين لها، فمن المتوقع حينئذٍ زوال وانهيار هذه الرئاسة[(١)]. وأيضاً من علامات مقبولية المجتمع لرئاسته وتطلعه إليها بنحو إيجابي هو في مدى انشغال النظام السياسي بالمسائل الجدية وعدمه، الجدية في العلاقات والرؤى والأفعال والتي تكون سبباً لتصديق المجتمع وإيمانه برئاسته وحكومته. أما إذا تعاطى أفراد المجتمع مع مجريات الأحداث بمنطق اللهو والعبث، فهذا يعني عدم إيمانهم وتصديقهم بالنظام الحاكم على المجتمع. وتبين هذه الفكرة أهمية ما يحمله الناس من آراء حول مشروعية واقتدار الحكومات.

ولصون الرئاسة عن الزوال والاضمحلال، لا بدّ لشخص الرئيس الحاكم من أن يتمتع بالحكمة وأن يكون محباً لها، بحيث تكون هذه الحكمة سبباً في إيصال الرعية إلى السعادة[(٢)]. وعندها سيكون التصور العام للمجتمع حول أُسلوب ومنهج عمل الحكومة ثابت.

فالرئيس المحب للحكمة هو شخص يشبه الذهب الخالص غير المشوب، أما

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٥٦.

إذا كان مشوباً كالفضة أو النحاس أو كخليط منهما، فإن هذا ينذر بحتمية زوال رئاسته لعجزه عن إيصال رعيته إلى السعادة. فبسبب عدم محبته للحكمة، وبسب حبه للكرامة، ونتيجة إفراطه في النظر إلى شأنه ومقامه، سوف يبتلى بالكبر والعجب، مما سيؤدي في نهاية الأمر إلى زوال رئاسته. ويتجلى الكبر والعجب فيه في طلب العزة كلها لنفسه، والاستهانة بالأشخاص الذين يستحقون الكرامة، فلا يجعلهم في عداد الأعزاء. فبدلاً أن يكون صاحب الفضل والقيمة والعظمة شخصاً عزيزاً عنده يصبح ذليلاً ومهاناً لديه.

والصفة الأُخرى التي تعقب الكبر والعجب عند الشخص المحب لذاته وشأنه، هي حرصه على جمع الأموال والثروات عبر الطرق الفاسدة والدنيئة[١]. ويرى العامري أن الأفراد المحبين لذواتهم وشأنيتهم وأيضاً مجتمع الكرامة مع أن من صفاته وخصاله حب المال، إلاّ أن هذه المحبة المفرطة سوف تؤدي إلى زواله وتحوله بسرعة. وهذا التحول فيه يظهر بنبذه للفضائل. فتزول العفة وتزداد الرغبة بين أفراده في جمع المال، ويحل التملق والخسة والدناءة مكان العظمة والفضيلة وينتشر داخل المجتمع مبدأ الإذعان للقيم السافلة والدنيئة. وبرأي العامري أن جميع المظاهر والامور في هكذا رئاسة هي خاضعة لإمرة قوى النفس الغضبية[٢].

ويرى العامري أن المجتمع المطلوب هو الذي لا تتعرض الرئاسة فيه للتغير والتحول. وما هو مؤكد أن مقصد العامري من الرئاسة هنا هي الرئاسة الفاضلة المنتزعة من المجتمع الأفلاطوني المطلوب. والرئاسة الفاضلة وفق رؤية العامري هي أيضاً الرئاسة المحبة للحكمة.

وبنظره ما يخلف هذه الرئاسة في حال زوالها؛ هي حكومة ورئاسة الأكثرية.

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٥٧.

التي تدور مطالبها في فلك التخلّص من التعبد وعدم التقيد بأُصول ومباني السنة. مما يؤدي إلى أن يفعل كل شخص كل ما يريده وكل ما يرغب فيه، من دون أن يردعه أي مانع[١]. ونظراً لطبيعة شخص الرئيس الذي من المفترض أن يكون آمراً بالحسنة وناهياً عن السوء، فإذا به متصفاً بالنـزوع نحو التحرر والتفلت، مما سيؤدي بالأكثرية إلى التحرر والتخلص من القيود أيضاً.

وبسبب الاستبداد الذي يمارسه الملك على الناس وتصرفه بأموالهم وأنفسهم، ينشأ عند الأكثرية رغبة بالإمساك بالرئاسة، وتتولد العداوة عند الناس تجاه السلطان معلنين محاربته سراً وجهاراً إلى أن يتم القضاء عليه قتلاً، مستخدمين الحيلة والخداع أو عن طريق مغافلته[٢]. وتكون نتيجة هذا العمل محو الأكثرية للسنن المدونة وغير المدونة مستعيضين عنها بالسنن التي تخدم مصلحتهم. والعامري برؤيته التحليلية ومن موقع معرفته بالمجتمع، يتوقع أيضاً زوال وانهيار حكومة الأكثرية لما ينتج عنها من خوف وذعر واضطرابات ومآسي داخل المجتمع، فإذا بالأمن يزول من المجتمع ليحل الهلع والذعر مكانه. ويغدو هذا المجتمع اللامطلوب وغير المرغوب فيه والواقع تحت سلطة الأكثرية في طور الزوال لاتّصاف واقعه الاجتماعي بالطغيان، حيث إن الجميع يطغى ويعتدي على الجميع، وهذا الطغيان والتمرد سيترسخ شيئاً فشيئاً إلى أن يؤدي إلى بروز اللا أمن، ويعقبه حالة من الخوف والهلع، فإذا بالأب يخاف من ابنه ولا يأمن على نفسه منه، والزوج من زوجته والمولى من عبده[٣].

وفي ظل هذا المناخ الاجتماعي غير الآمن، تتولد رغبة عند الأغلبية من أجل تغيير شكل الحكومة والرئاسة. والتحليل الذي يفضي به العامري حيال أسباب هذه

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق ص٢٥٨.

الرغبة، وهذا النزوع الاجتماعي الجديد باتجاه التغيير وقلب شكل الحكومة والرئاسة، هو في الواقع تحليل نابع من المعرفة بالمجتمع، ومنتزع من الواقع الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية. وهو يعكس تلك الحقيقة التي تقول إنه في حالة انتشار الفوضى والهرج والمرج، بالخصوص تلك الفوضى الناشئة من تعدد الرؤساء وطلب الرئاسة الجماعية (حكومة الشعب)، والتي تؤدي تلقائياً إلى انعدام النظم والأمن، والخروج عن الأنظمة والقوانين العامة، فسوف تكون في هذه الحالة أنظار الجميع متوجهة نحو ذلك الشخص الذي سوف يزيل هذه الاضطرابات والمشاكل الاجتماعية والنفسية.

وانطلاقاً من هذا التحليل، يكون مفاد رؤية العامري أن انعدام الأمن الذي سببه حكومة الأكثرية يمهد الطريق لوصول حكومة ورئاسة الاستبداد والتسلط إلى سدة الحكم. فالناس ليس أمامهم من خيار أو مخرج للتخلص من تلك الويلات والمحن الاجتماعية الحالة بهم سوى أن يسلموا مقاليد أُمورهم إلى فرد يخلصهم من هذا الوضع القائم[١]. وهو يشبه قرار الناس في ذلك الوضع؛ بإيداع القلادة في يد شخص آخر. وفي هكذا ظروف وأوضاع تتشكل رئاسة الطغيان والاستبداد (التغلب والتسلط). ثم إن القرار الذي يتّخذه الناس يعد تدبيراً عقلانياً من قبلهم لأجل التخلص من هذه الفوضى. وتكمن الجنبة العقلانية فيه في ضرورة وجود حكومة ورئيس صالح داخل المجتمعات الإنسانية.

وحول الخصائص والصفات التي ينبغي أن يتصف بها الرئيس المنتخب من قبل الشعب حال الاضطرار، فهذا لم تتم الإشارة إليه في كلام العامري. ولكن بما أن رئاسة الطغيان والاستبداد هي ناشئة من وضعية الاضطرار وتفاقم الأزمات وانتشار الفوضى، فإن القاعدة الأساسية التي يستند إليها هذا الرئيس في رئاسته، هي استخدام وسائل القوة، فهو عند اندفاعه لتثبيت الأمن وتخليص المجتمع من

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

المخاطر وأجواء الذعر فإنه لن يجد بداً من استخدام وسائل القوة التي تحقق له أهدافه. ويعود إطلاق نوع حكومة الطغيان والاستبداد على هكذا حكومة، بسبب حالة الاضطرار ولابدّيّة انتخاب رئيس، وجراء التبدل الذي أصاب الحكومة. إلاّ أن هذه الحكومة لا تتمتع بالمشروعية، وإن تم تأييدها من قبل الناس بعد التشاور فيما بينهم، وهذا يعود لنشوئها في واقع انتخابي اضطراري. فحاكمية الطغيان والاستبداد هنا إنما هي وليدة واقع اجتماعي خاص، ونتيجة توفر شروط معينة. ولهذا يعبر العامري بأن قبول الشعب لتسليم القلادة، هو في الواقع قبول برئاسة الفرد المتسلط والمستبد.

ويعتقد العامري أيضاً بزوال وانهيار حكومة التغلب والتسلط، وتحليله لهذا الأمر[١]، ان الحاكم المستبد بداية يسعى إلى معرفة منافع الناس وتشخيص مصالحهم، ويبذل تمام جهده من أجل تبديل أوضاع المجتمع إلى ما هو مطلوب ومرغوب به عند الناس؛ وذلك لاعتقاده أن الناس هم مصدر قوته ومشروعيته في الرئاسة، وأنه عليه أن يسعى من أجل تحقيق المنفعة العامة. ولكن بعد مضي فترة من الزمن، قد يصبح طالباً لتبعية الناس له، جاعلاً إيّاهم عاملين في خدمته. ويظل على هذا المنوال منتفعاً منهم إلى أقصى الحدود، حتى يتخلّص من جميع القيود والالتزامات، فيفعل ما يحلو له وما هو موافق لميوله ورغباته، غير مراع لمصالح الناس، ومرتكباً شتى أنواع الظلم والاضطهاد إلى أن تصبح جميع أعماله أعمالاً سيئة. وفي النتيجة يجري على المدن والحواضر الخراب والدمار، وتفتقر الناس للأموال ويغرق المجتمع بأحزانه ومآسيه.

أنواع المجتمعات

بعد القبول بمبدأ كون الإنسان كائناً اجتماعياً، تطالعنا جملة من التساؤلات

---

١ ـ نقلاً عن: افكار العامري من رسائله، فيما يخص السعادة والإسعاد.

الأساسية في مباحث الفلسفة والفكر السياسي، من قبيل: ضرورة تشكيل الحكومة والرئاسة، ضرورة إقامة المؤسسات والمنظمات الاجتماعية التي تتكفل بتأمين الحاجات الاجتماعية للإنسان، أنواع المجتمعات وخصائصها وطبيعة القوانين والسنن الحاكمة عليها.

ويعد مبحث أنواع المجتمعات من المباحث المهمة التي أخذت حيزاً واسعاً من تفكير العلماء والمفكرين. إذ عرض كل منهم، وانطلاقاً من رؤيته الفلسفية، شروحات مختلفة يصف فيها أنواع المدن وخصائصها ومميزاتها.

أما المبنى الذي ارتكز إليه العامري في تصنيفه للمدن، فيعود إلى أحوال وأوصاف وخصائص أهلها. وفي الواقع إن التعرف على المدن له علاقة وثيقة بمعرفة خصائص وأحوال أهالي المدينة:

((إن احوال المدن إنما تكون على قدر أحوال أهلها...))[(١)].

ويمكن لنا من خلال تصنيف إجمالي أن نقسم المجتمعات إلى مجموعتين: مجتمعات فاضلة، وأُخر غير فاضلة. إذ إن سلوكيات وأخلاقيات الإنسان التي تسفر عنها طبيعة المدن، ليست خارجة عن هذين الاحتمالين: إما أخلاق فاضلة أو غير فاضلة. كما أنه يمكن اعتماد تصنيف أكثر تفصيلاً للمدن من خلال استحضار كافة الفضائل والرذائل.

ولقد قسم العامري المدن إلى عدة مجموعات هي على النحو التالي:

١ ـ المدينة الفاضلة.

٢ ـ المدينة الخسيسة.

٣ ـ المدينة الحكيمة.

٤ ـ المدينة الجاهلة.

تتشكل المدينة الفاضلة من الأشخاص الفضلاء. أما أهالي المدينة الخسيسة

---

١ ـ أبو الحسن العامري، السعادة والإسعاد ص٢٦٦.

فهم أفراد منغمسون بالملذات من المأكل والمشرب والشهوات الأُخر. في حين أن غالبية أهالي المدينة الحكيمة هم من الحكماء. أما أهالي المدينة الجاهلة فهم بعيدون كل البعد عن المعارف والعلوم الشريفة.

عقب هذا التصنيف، قام العامري وفي سياق عرضه لرؤية أفلاطون حول المدينة وأنواعها، بتبيان وتوصيف المدينة انطلاقاً من منظار آخر، معتمداً تقسيماً أكثر تفصيلاً.

أما أقسام المدينة من وجهة نظر العامري فهي:

أ ـ المدينة السعيدة.

ب ـ المدينة الشقية.

ج ـ مدينة النجدة.

د ـ المدينة الشرهة.

أ ـ المدينة السعيدة

تتميز المدينة السعيدة بتمتعها بالحكمة، الشجاعة والعفة[(١)]. ومن الناحية الاقتصادية، ليس هناك من ضرورة في هذا المجتمع لوجود وفرة مالية في متناول أيدي الناس. وإن كان من الممكن أن يحصل أهلها على المال والمنال. ولهذا فالتأكيد هنا ليس على أن تكون المدينة مجاورة للبحر ومتمتعة بمعادن الذهب والفضة، وبعبارة أُخرى ليست المدينة السعيدة، هي المدينة المتصفة بالغنى والمكتفية مالياً، وإن لم يعتبر الفقر أيضاً من خصائصها. وما هو مهم في هذا المقام، هو رجحان كفة الفضائل على كفة الرذائل، وأن يسلك الناس الطريق الصحيح والحسن. والمقصود من السير الصحيح وسلوك جادة الصواب، هو أن يقوم كل فرد من أهالي المدينة بما هو مناسب وصالح لها، ويواظب كل منهم في سلوكه على

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٦٨.

المسلك الحسن، بحيث يمتنع عن فعل الأُمور المنهي عنها، ويقوم بالأُمور التي ينبغي له أن يلتزم بها.

وبلحاظ كم الأفراد، ليس من الضروري أن تحوي المدينة السعيدة على عدد كبير من الأفراد. فالمدينة الصغيرة التي تضم أناسي يتمتعون بفضائل من قبيل: الحكمة والشجاعة والعفة، وتمتّع رؤسائها بالحكمة، هي باعثة على سعادة أهلها. مع التأكيد على ضرورة اتصاف الرئيس الأعلى بالحكمة[١]، وسائر الرؤساء بتبعه أيضاً.

وخصائص الشجاعة والعفة و... لأهالي المدينة السعيدة، ناشئة من حكمة رؤساء المدينة نفسها. ولهذا يعتبر العامري، كما أفلاطون، بأن المرؤوسين هم مكلفون بتنفيذ وإجراء الأحكام الحكمية. ورأيه في هذا، إن هذه الطاعة لرئيس المدينة هي لما يتمتع به من الحكمة، التي تمثل امتلاك الرأي الصائب والفكر السليم[٢]، والتي تتجلى في السياسة في هداية المرؤوسين نحو الهدف والغاية.

والمقصود من اتصاف السياسة والرئاسة بالحكمة، هو التدبير المناسب والحسن لشؤون المدينة وإيجاد السبل لإرشاد وهداية أهلها. بحيث يضع رئيس المدينة انطلاقاً من خلفية الحكمة التي يتمتع بها، المخططات والبرامج العملية من أجل تأمين الحاجات المادية والمعنوية لأهالي المدينة. ولهذا حُدد تكليف المواطنين والمرؤوسين في الرؤى والنظريات الكلاسيكية بإطاعة رؤسائهم؛ لأن تحلي الرؤساء بالحكمة هو مؤشر على أفضليتهم وعلو مقامهم، وعلى وجوب طاعتهم. ثم إنه وفق هذه الرؤية السياسية يُتطلع إلى شخص ودور الرئيس من زاوية أخلاقية، التي على أساسها يقاس مدى اتّصافه بجميع الفضائل، فيكون حينئذٍ متحلياً بالأخلاق الكريمة[٣].

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق ص٢٦٩.

وبالإضافة إلى ما يتمتع به الرئيس من خصائص ومميزات أخلاقية تبعث على الاطمئنان عند قيامه بتدبير شؤون المدينة، كذلك يعزز مخزونه العلمي هذا الاطمئنان ويثبته. ويقصد هنا بالمخزون العلمي للرئيس، علمه بالعلوم الرياضية[١] على ما تحتويه من علم العدد وعلم الهندسة وعلم النجوم والموسيقى والجدل، ومعرفته بالسنن المتداولة والرائجة أيضاً، وما هو مقبول ومستحسن في العرف والسنن الاجتماعية، وما هو غير مقبول، بالإضافة إلى علمه بسنن وتقاليد القدماء[٢]، وهذه جميعاً تعد من العلائم الأساسية والمحددة لرئيس المدينة السعيدة.

وبمعنى آخر، يتوقع المرؤوسون أن يتّصف رئيسهم بالمكارم الأخلاقية والفضائل العلمية، مما يولد في أذهان أهالي المدينة تصديقاً عقلياً بوجوب طاعة هذا الرئيس نظراً لما يحملونه من تصورات ـ مصاحبة بالدليل والبرهان ـ حول كيفية وصول الرئيس الصالح إلى سدة الرئاسة. وعندها يظهر المرؤوسون المحبة والمودة لرئيسهم والتي تتجلى بتقديم الطاعة له والالتزام بأوامره.

لقد كان ولا زال إيجاد رابطة معنوية يصاحبها تصديق عقلي، بين المرؤوسين وبين الرؤساء والحكام داخل المجتمع من الأهداف السياسية والاجتماعية للمجتمعات. ومع توفرها تتحقق المشروعية على أفضل وجه. وهذا ما يظهر داخل المدينة السعيدة. وبغض النظر عن هدفية أو عدم هدفية المجتمع السعيد، فإن السعي الحثيث للسياسيين وهدف السياسة إنما هو في إيجاد وتحقيق المجتمع المطلوب. وتمثل المدينة السعيدة بخصائصها ومواصفاتها العلمية والأخلاقية، أُنموذج المدينة التي هي مورد نظر الرئيس، ومحط آمال وتوقعات ورغبات المرؤوسين، بحيث يستطيع البشر من خلال السبل الأخلاقية والعلمية المتضمنة في

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

نظامها الداخلي، أن يجعلوها إلى حد ما في متناول أيديهم. إذ ليس من الصحيح أن يعتبرها العلماء على أنها رؤية خيالية، وأن تحققها أمر غير ممكن، وإنما ينبغي على البشر، انطلاقاً من ذلك الأُنموذج الاجتماعي أن يفكروا أكثر بالسبل الأخلاقية والعلمية المتاحة من أجل الوصول إلى المجتمع المطلوب.

ب ـ المدينة الشقية

ما بيّنه العامري حول أوصاف المدينة الشقية، مستنداً في ذلك إلى أفلاطون، هو أن السمة البارزة لهذه المدينة ، هي الضلالة والتسلط والتغلب والاستبداد. أما لماذا يتصف أهالي المدينة الشقية من اللحاظ الأخلاقي بتلك الصفات الأخلاقية والاجتماعية الذميمة، فهذا يرجع إلى بعدهم عن الفضيلة.

كما أنه وبسبب رجحان كفة الرذائل على الفضائل عند أهالي هذه المدينة، فإنهم يعيشون مشتتين ومتفرقين داخل مدن صغيرة[١] . فالمدينة الشقية هي ليست في الواقع مدينة موحدة.

وتعود أسباب فقدان التعاضد والتعاون والانسجام داخل مجتمع المدينة الشقية إلى أنه يعيش في كنفه فئتين من الناس، تنزع الأُولى نحو فعل الخير، والأُخرى نحو فعل الشر، ولأن قلة قليلة من الأفراد يميلون إلى أعمال الخير، فسوف ينتشر كل من الحرص والطمع والتباهي واتباع الشهوات والأعمال التي تجر المآسي والويلات والمصائب داخل المجتمع. وبالتالي يفتقد المجتمع للجدية والقناعة ليحل مكانهما العبثية والإسراف[٢] .

إجمالاً، المدينة الشقية هي مجتمع يحوي الفقراء والأغنياء، أهل الفضل وأهل الجهل، وأيضاً الصالحون والطالحون...، بحيث يشهد هذا الخليط الاجتماعي على

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٦٦.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

عدم التآلف الجماعي فيه إن كان على المستوى الأخلاقي أو العملي.

ج- مدينة النجدة

مدينة النجدة هي مدينة الحرس والجند، ومن سماتها البارزة تمتع أهاليها بالجرأة والشجاعة الكافية والتي تظهر عند خوضهم للمعارك ومنازلتهم للأعداء، وإحرازهم للنصر في الحروب.

وهم إضافة إلى شجاعتهم وإقدامهم، يتمتعون بسمة أخلاقية خاصة تظهر في ثبات رأيهم وفكرهم[1]. إذ إنهم لا يحيدون قيد أنملة عن مسار السنة عندما تحاصرهم الشدائد، ولا يقعون تحت أسر شهواتهم وملذاتهم أو يرتكبون الأعمال الشنيعة والمذمومة. وشجعان هذه المدينة إنما هم في الحقيقة أشخاص يحامون عن المدينة ويحرسونها من جميع الجهات المحيطة بها.

د- المدينة الشرهة

يغلب في هذه المدينة على سلوك أهاليها، سمة الحرص والشره. حيث إن النفس الناطقة عند هؤلاء الأفراد هي تحت سلطة وسيطرة قواهم الغضبية والشهوية. فما يتجلى في تصرفاتهم وأعمالهم والتي منها الحرص والطمع، ما هو إلاّ ظهور وترشح عن القوى الشهوية للنفس.

بالإضافة إلى ما ذكر من أنواع المدن، يشير العامري أيضاً إلى مدينة أُخرى، يطلق عليها اسم المدينة العفيفة. ويتميز أهالي هذه المدينة بصون أنفسهم عن طلب الشهوات والانغماس في الملذات.

وهذه المدينة كما هو الحال بالنسبة لمدينة النجدة والمدينة الحكيمة يمتلك أكثر أهاليها لصفة العفة بحيث يوجهون السياسات العامة نحو العفة والطهارة

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٦٩.

والنـزاهة[١]. ففي الواقع أن السمة الأساسية لهذه المدينة، التأكيد الحثيث على مسألة العفة، والذي يعود منشؤها إلى غلبة النفس الناطقة عند البعض على النفس الشهوية والغضبية.

وما ذكرناه حول أنواع المجتمعات وأوصافها العامة، يعد من أهم ما أشار إليه العامري وبينه في هذا المجال.

العدالة والابتعاد عن الجور هما الهدف النهائي للحكومة

كان يغلب على العامري دائماً تفكيره المستمر بالأُصول العملية للسياسة، هذا إلى جانب استحضاره لمبانيه الفكرية والتفاته إلى الواقع السياسي والاجتماعي الخاص بزمانه. فالملوك والسلاطين بما أنهم متولون للشأن السياسي والعمل السياسي، وينبغي لهم التحلي بالخصائص اللازمة للرئاسة، فمن الضروري حينئذٍ أن يكونوا ملتزمين بأُصول ومبادئ تعينهم على تدبير وإدارة شؤون المجتمع. ومن هنا قد بيّن العامري أن أصل اجتناب الظلم والبعد عن الجور، وما يقابله من ضرورة إرساء العدالة داخل المجتمع، كركنين أساسيين في السياسة. إذ ذكر في كتاب السعادة والإسعاد، أصلي الجور والعدل كعنوانين أساسيين، وكركنين أصليين في السياسة. فهو بعد أن شيّد البناء السياسي على أساس تطبيق العدالة واجتناب الظلم داخل المجتمع، شرع يبيّن السبل والخطوط العامة التي تحفظ البلاد، والتي ينبغي على النظام الحاكم أن يلتزم بها.

وفي الحقيقة تمثل تلك الخطوط العامة قوانين وأنظمة الحكم، وهي بمثابة عوامل تساهم في إحراز الموفقية لعمل السياسة والحكومة من وجهة نظر العامري ورؤيته للواقع.

وبناء عليه سوف يتم في البداية بيان مكانة وموقعية العدالة وفق رؤية

١ ـ المصدر السابق ص٢٧٠.

العامري، ومن ثم الإشارة إلى أُسس وأركان عمل الحكومة تبعاً لرؤيته الفكرية أيضاً.

ترجع فلسفة وضرورة وجود الحكومة والحاكم، وفق رؤية العامري إلى أهمية رعاية مصالح الناس والمحافظة على منافعهم[١]. ويعد السبيل الأساس لتحقيق وظيفة الحكومة هذه، هو في إقامة العدل واجتناب الظلم. وحينئذٍ تكون الحكومة عاملة وفق ما تقتضيه فلسفة وجودها، ويكون الولاة والحكام متسنمين لمقامهم الحقيقي كولاة وحكام والذي من شؤونه الاهتمام بمصالح الناس المختلفة[٢].

وللتعرف أكثر على ما تنطوي عليه ماهية العدل، سوف نقوم بتعريف العدالة، ضرورتها، أقسامها وأنواعها وفق رؤية العامري.

يعتقد العامري استناداً إلى أفلاطون[٣]، أنه لمّا كان الناس بطبعهم يحتاجون إلى الاجتماع، فعندئذٍ تكون العدالة ضرورة طبيعية للمجتمع البشري، أي إن ضرورة الاجتماع عند الإنسان تتطلب حضوراً واسعاً للعدالة داخل المجتمع. كما أن من مستلزمات الحياة الفاضلة كثرة الحاجات والرغبات وتنوعها مع ما يستتبعها من ضرورة العمل على تأمين هذه الحاجات. إلاّ أنه لا يمكن تأمين هذه الاحتياجات المختلفة من خلال نمط الحياة الفردية، وإنما هي بحاجة إلى بيئة اجتماعية[٤]، تقتضي المشاركة الجماعية الواسعة وهي ما تسمى بالمدينة.

وإذا كان هناك من حاجة للعيش الجيد[٥] داخل المدينة، فإن ذلك يتطلب إجراء معاملات ومقايضات تجارية ومالية، إضافة إلى تأمين الحاجات المعنوية. مما يعزز احتياج الأفراد إلى بعضهم البعض لما يقومون به من أعمال مختلفة.

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٠٦.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق ص٢٢٢.

٤ ـ المصدر السابق نفسه.

٥ ـ المصدر السابق نفسه.

وهذا الاحتياج في الحقيقة هو منتزع من ماهية الإنسان المتضمنة لبعدين، أحدهما العيش ضمن بيئة اجتماعية.

وعند القيام بعملية مقارنة بين الحاجات والأعمال، نجد أن بعض الأعمال تفوق غيرها أهمية وقيمة، كما أن هناك قسماً من الحاجات يكون الطلب عليها أكثر من غيرها. إذ مثلما ليست جميع الأشياء هي من ذهب[١]، أي بعضها من الفضة، ومن المعروف أن قيمة الذهب لا تساوي قيمة الفضة، إذ لكل منهما قيمة متفاوتة عن قيمة الآخر. كذلك تتفاوت أعمال الناس فيما بينها نتيجة استعداداتهم المختلفة، فبعض الأعمال هي فاضلة وذات قيمة والبعض الآخر لا فضل ولا قيمة لها.

وعليه تنبع الحاجة إلى وجود العدالة داخل المجتمع الإنساني، من ضرورة التمييز بين ما هو من ذهب عمّا هو من فضة، أي تقييم وفصل الأعمال الفاضلة عن غيرها من الأعمال غير الفاضلة. وبهذا الدليل يعرف أرسطو العدل بالمساواة[٢]، ومقصودهُ من المساواة هنا التماثل والتجانس بين العمل وجزاء العمل. أي أن الخير الذي يحصل عليه الفرد هو بمقدار عمله للخير، والشر الذي يصيبه أيضاً يكون بمقدار عمله للشر.

ويعتقد أفلاطون أن الإنسان هو بذاته عادل، واذا ما وجد على خلاف ذلك، فهذا يعود إلى مخالفته لطبيعته الأصلية. فنواة العدالة هي أمر كامن في باطن النفس الإنسانية، وعلى الإنسان أن يكتشفها ويرعاها بالفضيلة، ولا ينبغي له أبداً إهمال هذه الذخيرة الباطنية أو التغافل عنها، كي لا تتحول من نواة لها استعداد لأن تصبح نبتة حية إلى نواة ميتة لا روح فيها، فيحل مكانها بذور الظلم

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٢٣.

والشقاوة[١]. وعليه فإن العدالة من وجهة نظر أفلاطون هي أمر نفسي وباطني، تنسجم وتتطابق مع الأُصول الطبيعية للنفس وهي تتكفل بإيجاد الوحدة والتعادل بين سائر قوى النفس[٢]. أما كيفية تحقق ذلك فهو راجع إلى حاكمية العقل على سائر قوى النفس، والتي من ضمنها القوة الغضبية والقوة الشهوية، وعليه يكون مقصود أفلاطون فيما يخص هذا النوع من العدالة، عبارة عن إيجاد نوع من النظم المطابق لنظام المراتب وذلك لاختلاف وتنوع خصائص الأفراد والتي منها التفاوت في استعدادتهم.

فالعدالة هي إيجاد نوع من النظم داخل النفس الإنسانية وفي سلسلة المراتب. وهي الوضعية التي تحكم فيها الجنبة العقلانية للنفس على الجنبتين الأُخريين[٣]. وحينئذٍ يتحقق النظم المطابق لنظام الكائنات، وكذلك تتحقق الفائدة المرجوة من العدالة والتي تتجلى بإيجاد التوازن بين قوى النفس. ويظهر البعد الآخر للعدالة في إيجاد التعادل والتوازن داخل المدينة التي تعتبر المحيط الاجتماعي لأفراد النوع الإنساني. بحيث يعدّ إرساء العدالة داخل المجتمعات الهدف النهائي للبشر، وتكون العدالة في المجتمع عبارة عن النظام الحاكم على العلاقات الاجتماعية كعلاقة قوى النفس فيما بينها.

أي يكون النظام الحاكم على سلسلة المراتب على غرار النظام الطبيعي الذي يحكم قوى النفس.

ووفق رؤية أفلاطون، فإن للعدالة في مجالها الاجتماعي أُسلوبها الخاص في العطاء، أي كيف يكون؟ وما هي الأُسس التي تحكمه؟ وبماذا يكون؟ وما هي الأحوال التي يصح فيها[٤]؟

---

١ ـ فرناز ناظر زاده كرماني، الفلسفة السياسية للفارابي ص٢١٢.

٢ ـ ابو الحسن العامري السعادة والإسعاد ص٢٢٤.

٣ ـ الفلسفة السياسية للفارابي، المصدر السابق.

٤ ـ أبو الحسن العامري، السعادة والإسعاد ص٢٢٣ ـ ٢٢٤.

وهو يعتقد أن من شروط إيجاد العدالة داخل المجتمع ـ من أجل الوصول إلى الغاية المرجوة ـ تحقق حالة من الانسجام والتعاضد بين طبقات المجتمع، لذا من الضروري أن يتسلم رئاسة الحكومة شخص حكيم. فهو بامتلاكه للعقل يستطيع أن يحقق الانسجام والتعاون داخل المدينة، وحينئذٍ تستحكم أُصول العدالة والتوازن الاجتماعي داخل المجتمع، كما أن فلسفة تشبيه وضعية المدينة بجسم الإنسان من قبل الفلاسفة الإسلاميين لهو شاهد على الغاية المرتقبة للمدينة، والتي هي نفس تحقق حالة التعاون والتوازن الاجتماعي في أوساط المدينة. ثم إن سبيل إيجاد هذا التعاون والانسجام هو في العطاء والبذل مع مراعاة الأحوال والمناسبات، بحيث يكون العطاء وفق ميزان الفضيلة، أي على قدر ما يتمتع به الإنسان من الفضل يكون استحقاقه، ويعد هذا الأصل نظرة متفائلة وداعمة لإيجاد روابط حسنة ووثيقة بين أفراد المجتمع ومن أجل إنجاز الأعمال على نحو أفضل.

وفي الواقع إن إيجاد العدالة والتوازن الاجتماعي يقوم على أساس وجود روابط حسنة بين الأفراد والتي من المفترض أن تقضي على التفرقة والتشتت وتزيل أعمال القتل والنهب. وعليه ان الوظيفة الأساسية للعدل وفق هذه الرؤية هي في إيجاد وتحقيق الأُلفة والمحبة والانسجام داخل المجتمع(١).

وعليه تعتبر المسائل التي ذكرت من الأُمور الأساسية والضرورية لإرساء العدالة داخل المجتمعات. فوفقاً لرؤية العامري يمثل اتصاف كل من المرؤوسين والحكام السياسيين بسمة الفضيلة عاملاً أساسياً في إيجاد الأُلفة والمحبة داخل المجتمع. فوجود الأُلفة الاجتماعية هو شاهد على وجود الفضيلة بمعناها العام داخل المجتمع. ومن هنا يختار العامري مسألة تحقق الفضيلة داخل المجتمع كسبيل من أجل إيجاد العدالة. ففي أجواء الفضيلة يمكن للعدالة أن تكون عاملاً ينجي الإنسان من المصاعب والشدائد، فلا يجعله يركن إلى الدنيا، ويساهم في تثبيت

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٢٨.

العزة والكرامة ودوامهما أيضاً، بالإضافة إلى إرساء أُسس سليمة وصحيحة في التعامل[١].

الأمر الآخر المقابل لإجراء العدالة داخل المجتمع يكمن في النزوع نحو ارتكاب الظلم والجور، والذي تعود جذوره إلى ميول نفسية عند الناس تدفعهم للشقاوة. والنقطة الأساس التي يشير إليها العامري ويؤكد عليها في هذا المجال تتمحور حول الدور الذي يلعبه الجهل والجهالة في ارتكاب الظلم، فهو يعتبر استناداً إلى أفلاطون[٢]، أن الفرد الجائر هو إنسان احمق وجاهل، ويظن نفسه انه سعيد إلاّ أنه واقعاً بعيد عن السعادة، وهو في منأى عن نيل جميع الخيرات، معرضاً نفسه للفساد والفسق والجور. ولهذا تكون حياته مليئة بالمحن والمآسي، بل لا يمكن تصور حياة سليمة وصحيحة في شأنه أو حتى عده من العقلاء[٣].

كما أن الإنسان الجائر والمتسلط في حال توليه لمنصب الرئاسة وادارته لشؤون السياسة، ونظراً لما يحمله من تصورات خاطئة حول أساليب تدبير أُمور الحياة، وإن كان يظن بنفسه أنه شخص عاقل، إلاّ أنه لا يمكنه إرشاد وهداية الآخرين نحو السعادة، ولا أن يشرع سبلها أمامهم. وبالتالي لن يتمتع أُسلوب عمله ولا برامجه وأهدافه بالصوابية اللازمة، وسيزول بذلك التساوي من المجتمع.

ويرى العامري أن السبيل الأساس من أجل إرساء العدالة هو في اتّباع السنة، فهي تأخذ بعين الاعتبار المصلحة العامة، والجمع بين الآراء المختلفة والمتنوعة، وفي النهاية تبعث على النظم، وتوجد نظاماً واحداً موحداً[٤]. وبعبارة مختصرة، السنة

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٣٤.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٣٩.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ المصدر السابق ص١٧٩.

هي الجامعة للآراء المختلفة والمسببة لوجود النظام الموحد. كما أن دور الحاكم والسائس هو في حفظ السنة؛ لأجل جلب الخير والمنفعة لأهالي المدينة[١].

وبعد أن بيّن العامري ضرورة وفلسفة وجود العدالة، والوظيفة الاجتماعية الخاصة بها، يذكر عدة أُمور تندرج تحت عنوان قوانين وأنظمة حفظ البلاد والحكم. التي يسهّل الالتزام بها الوصول إلى السعادة على نحو أفضل. وفي الحقيقة تمثل هذه الأُصول الخطوط العامة للعمل السياسي عند العامري.

قوانين حفظ البلاد وفق رؤية العامري

يرى العامري، كسائر علماء المسلمين، أن نموذج الحكومة المطلوبة هي التي تقتدي في مسارها وسلوكها بحكومة الرسول الأكرم ﷺ وأهل الفضل. إلاّ أن المجتمعات الإنسانية والتي تطمح العيش في مجتمع سليم، تواجه العديد من المشاكل والصعاب في مدى صوابية معرفتها بالنفس الإنسانية وطبيعة المجتمع وعدمها. إذ غالباً ما تُخرج النزعة المادية للنفس الإنسان من دائرة العمل والسعي لأجل تحقيق العدالة والحياة الفاضلة.

وسرعان ما يتولد الجشع والاستعلاء داخل المجتمع، وعليه سوف يبتعد المجتمع الإنساني شيئاً فشيئاً عن هدفه وعن الفضيلة، نتيجة سريان هذه الروح الفردية المذمومة فيه. وبنظر العامري أن المجتمع الخالي من الفضائل هو في واقع الحال طالب لنظام سياسي جائر يحكمه السلطان. وإن كان هكذا مجتمع، فمن واجب السلطان أن يصب تمام اهتمامه باتجاه إقرار العدالة داخل المجتمع واتخاذ القرارات والتدابير المناسبة حتى يتمتع نظام الحكم السياسي بالنظام المناسب.

والتوصيات التالية هي من أهم وصايا العامري الاجتماعية والسياسية للسلاطين فيما يتعلق بتدبير شؤون الحكم:

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

١ ــ ضرورة مراعاة الاعتدال وحفظ الحدود.

يجب على السلطان أن يحترز من المدح والثناء والإطراء والترغيب. وما يقابله من الذم والتهديد والتخويف والترهيب أيضاً. بحيث يوصيه العامري بأن لا يتجاوز حدود الإفراط والتفريط، وهو ما يسميه برعاية الاعتدال وحفظ الحدود. وليس ذلك إلاّ لأجل تجنب أن يجري على لسان السلطان ما قد يرغب به معاونوه في قوله أو إجرائه[١].

ويقول العامري: ليس من اللائق أن يأخذ الناس تصوراً عن السلطان أنه شخص عجول ومتهور في إصدار الأحكام المتعلقة بالثواب والعقاب وتنفيذها؛ لأنه حينئذٍ سوف يزداد التمني والترجي تجاه عمل السلطان، وسوف يشتد خوف الخائنين والأشخاص الذين ينبغي أن يتملكهم الخوف والهلع من الحاكم[٢].

٢ ــ ضرورة التواضع والتذلل للناس.

يوصي العامري السلطان بتوصية أُخرى، تأتي في سياق ضرورة إظهار التواضع للناس. فمن المؤكد أن روح التواضع سوف تظهر في الحاكم أو السلطان في حال شعوره بالحاجة إلى الناس.

وبالاستناد إلى كلام الإمام عليّ عليه السلام، يرى العامري أن المداومة على التواضع والتذلل، والمحافظة على الشعور بالاحتياج إلى الناس حياً في قلب السلطان[٣]. سيدفعه ذلك حتماً إلى ضرورة الالتقاء بهم ومقابلتهم والنظر إلى حاجاتهم وطلباتهم. هذا بالإضافة إلى ثمار عملية أُخر، وهي صفحه قدر الإمكان عن الرعية عند صدور الخطأ منهم، بحيث يضع الستر والعفو على رأس برامجه العملية.

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٨٣.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

ويذكر العامري مسألة الصفح وستر عيوب الرعية، بوصفها سنة صالحة دأب على ممارستها الأولياء. وهو يؤكد عليها كسلوك أخلاقي يُقتدى به. وللإمام عليّ عليه السلام وصايا عديدة في هذا المجال منها ما قاله لمالك الأشتر:

((ثم احتمل الخرق منهم والعي، ونحِّ عنهم الضيق والانف يبسط الله عليك بذلك))[١].

بحيث يتجلى روح ومضمون هذه الوصايا بضرورة تآلف الحاكم مع الناس، وهذا ما يتطلب تلقين الملك لنفسه من أن ما يصدر عن الناس من أخطاء إنما هو ناشئ من جهلهم وليس نابعاً من سوء في النية أو عن قصد متعمدٍ، وعندها يمكنه أن يحمل أعمال العباد على الصحة، فيتجنب الشدة معهم[٢]. وبعبارة أُخرى، إن توصية العامري للملوك هي في أن يتمتعوا بالصفات المعنوية من أجل أن يحققوا التلاقي المعنوي مع الناس.

٣ ــ التعرف على حاجات الناس.

من الوصايا العملية الأُخرى، أن يتمتع الملك بدقة وحساسية شديدة في تحديد ومعرفة احتياجات الناس ومتطلباتهم، خاصة فيما يتعلق بالجانب المالي. حيث يقول العامري: إنه من الضروري والأصلح أن يتولى الملك بنفسه تدبير وإدارة بعض الشؤون، وأن يتجنب إيكالها إلى الآخرين[٣]، وذلك لما تتمتع به من أهمية عالية كالأُمور المالية. وفي المقابل توجد بعض الأُمور التي لا تتصف بالأهمية، والتي لا قيمة لها، بحيث لا ينبغي على الحاكم الإشراف عليها مباشرة. ولإشراف الملك المباشر على بعض الأُمور فوائد طيبة، خاصة على صعيد حفظ الأموال وعدم التلاعب فيها.

---

١ ـ وصية أمير المؤمنين إلى مالك الأشتر، نهج البلاغة.

٢ ـ ابو الحسن العامري، السعادة والإسعاد ص٢٨٤.

٣ ـ المصدر السابق ص٢٨٥.

وعموماً، تعد مسألة التعرف والاطلاع على حاجات الناس والعمل على تأمينها، من جملة المسائل المهمة التي يجدر على السلطان الإحاطة بها، لما ينتج عنها من ثمار طيبة، ولما يترتب عليها من آثار إصلاحية[١]. وفي هذا المجال يوصي العامري الحاكم، بأن يولي أهمية عالية وخاصة ببيت المال، كي تدور عجلة الأُمور الاقتصادية على نحو عادل ومتكافئ.

ويعود السبب في إعطاء تأمين الحاجات المالية هذه الأهمية العالية، والتشدد الزائد فيها، إلى أنّ تحقق أحد الأركان الأساسية للعدالة متوقف على إيجاد الاعتدال والاستقامة في موضوع العطاء المالي. وإلى مساهمته في زوال أحد أهم العوامل الموجبة لوقوع النـزاعات والاختلافات بين أفراد المجتمع أيضاً، بالإضافة إلى أنه يُشرع السبل أمام تحقق العدالة الكاملة في المرافق الاجتماعية والثقافية والسياسية كافة.

٤ ــ مراعاة منزلة الرعية وحفظ شأنيتها.

من جملة الأُمور التي ينبغي للسلطان أن يلتزم بها أيضاً، رعاية منـزلة الناس وحفظ شأنيتهم ومكانتهم[٢]. وهي تظهر في كيفية ملاقاته للناس وتعاطيه معهم، فيوصي العامري الحاكم في هذا المجال، استناداً إلى ابن المقفع، أن يبدي من الاحترام للناس الوافدين عليه على قدر مقاماتهم وشأنيتهم. وان يراعي الآداب الاجتماعية واللياقات التي تتناسب مع شأنية كل فرد. وأن يأمر اعوانه وبطانته بأن يراعوا ويحفظوا مقام الشخص الوافد عليه أيضاً[٣].

٥ ــ احترام أهل العلم والفضل.

ومن الآداب الضرورية التي على الحاكم مراعاتها أثناء تعاطيه مع الناس،

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

هي إظهار الاحترام البالغ والخاص لأهل الفضل والعلم في مجالسه، كما أنه عليه أن يتّبع الأساليب التي تيسر سبل وصول الناس إليه، بغية عرض حاجاتهم عليه. إذ عليه إصدار الأوامر إلى رؤساء المدن كي يفسحوا المجال أمام الناس من أجل التواصل مع الحاكم بيسر وسهولة، وأن يسعوا بشكل جاد وحثيث لتأمين حاجات الناس[١].

مما يحتم مجالسة الناس في المجالس العامة، والحذر من تفشي الظلم والجور داخل المجتمع، وإنصاف المظلوم والدفاع عنه والأخذ بحقه. إذ إن ما تتوقعه الرعية من ملوكها ورؤساء مدنها الإنصاف والعدل في ممارستهم للحكم.

ويوصي العامري الحاكم أيضاً استناداً إلى أفلاطون، بأن يقسم وقته إلى عدة أوقات: أولها، أن يخصص جزءاً من وقته لتعلم الحكمة والتفكر، والاطلاع على أحكام الناموس. ثانيها: ان يخصص جزءاً من وقته لفعل الخيرات وإقامة الفضائل[٢]. ثالثها: ان يخصص الجزء المتبقي من وقته في سبيل إصلاح أحوال الأفراد. ولا بدّ له أيضاً من أن يخصص جزءاً من وقته ونشاطه للاطلاع على أحوال الأعداء والتدابير المتعلقة بالمجال العسكري، بالإضافة إلى منح نفسه بعض الوقت أيضاً[٣].

٦ ـــ الاعتراف بالخطأ.

وصية العامري الأُخرى إلى السلطان، هي أن يعترف بخطئه حين ارتكابه له[٤]. فمن الوارد أن يرتكب أي شخص العديد من الأخطاء أو أن يقع منه الزلل والاشتباه، والسلطان كذلك هو ليس في منأى عن هذا. إذ من الممكن أن يرد

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٨٧.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ المصدر السابق نفسه.

الخطأ في قوله ورأيه، بحيث يصدر منه كلام غير صائب أو يتصف رأيه بعدم الرشد والصواب أو بالقليل منه. لذا عليه مراجعة آرائه وأفكاره في أسرع وقت ممكن، ويستدل العامري على هذا بأن الوقوف والإصرار على القول والرأي الخاطئ، أقبح وأشد وأضر من العمل وفق المقولة والرأي الخاطئ.

٧ ــ الإحاطة بالفتن الداخلية.

يعتبر العامري أيضاً مسألة اطلاع الحاكم على الفتن الداخلية والمشاكل المستجدة من السبل المهمة لحفظ البلاد. فبرأيه ينبغي على الملوك أن يفكروا دائماً بالحلول قبل وقوع الأزمات والفتن. ويذكر استناداً إلى أفلاطون أن من خصوصيات السياسي الحذق اطلاعه على الفتن الحاصلة في المدن، حيث يقول: يجب على السياسي الإحاطة بالفتن الواقعة في المدن، وأن يعلم أنها أشد وأصعب من أمواج البحر العاتية(١). وأن الساسة الحذقون ومن أجل تجنب الوقوع في الفتن الداخلية، هم على علم دائماً بخلفياتها، خاصة في المدن. ولهذا فهو دائماً يوصي الملوك بضرورة مراقبة وملاحظة أعمال معاونيهم، والعاملين في الحقل السياسي على الدوام وفي جميع الأحوال والظروف(٢).

ومن جملة وصاياه العملية هنا، عدم السماح بتعدد الرئاسة في إدارة الشؤون العامة(٣)، فهو يرى أنه في هكذا وضع ينعدم سبيل التغيير إلى شكل رئاسة الرئيس الواحد. ففي رؤية العامري، وانطلاقاً من أُسلوبه في العمل، أن نظام رئاسة السلطنة هو مركزي، يكون الأساس فيه هو شخص السلطان، وتكليف سائر الناس في هذا المجال إطاعة الرئيس الواحد.

٨ ــ بُعد النظر في السياسة.

ومن الوصايا العملية الأُخرى، التي يوصي بها العامري الملوك، هي التقيّد

١ ـ المصدر السابق ص٢٩٣.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

بأصل سياسي جوهري عنوانه بُعد النظر، وامتلاك الوعي السياسي. وهو يذكره كأصل وركن أساسي في السياسة[١]، يُكتسب من خلال الخبرة والتفكير الواقعي. ولأجل تحديد وتشخيص مدى امتلاك السياسي لهذه الواقعية في التفكير تبرز نقاط عدة، منها في الدرجة الأُولى: تطلع السياسي نحو المستقبل والتفكير بشؤونه، واستحضاره للمسائل والموضوعات المتعلقة بعالم السياسة والتدبير أيضاً، والتي تحمل بطبيعتها أوجه واحتمالات متعددة.

ويأتي في الدرجة الثانية، الثبات في الرأي والفكر عند السياسي، والذي يحصل نتيجة الوضوح في الرؤية وفي القرارات والتدابير المتخذة لديه. ووفق هذه النظرية، سينتج التزلزل وعدم الثبات في أعمال وخطابات السياسيين إذا ما افتقدوا لروحية التفكر، وانعدمت الرؤية أمامهم عند اتخاذهم للقرارات والتدابير اللازمة.

أما المسألة الأُخرى التي يجدر الاهتمام بها في هذا المجال، هي أن يعرف السياسي أن احتياجه للتأني والروية عند أدائه للأعمال واتخاذه للقرارات ـ بل وقبل إجرائها وتنفيذها أيضاً ـ يحتم عليه اعتماد الأُسلوب العقلائي حتى تصل إلى مرحلة التطبيق. وما ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار عند إجراء وتنفيذ الأعمال، هو عبارة عن معرفة موازين ومحددات الأعمال، بالإضافة إلى كيفية وزمان إنجازها[٢].

أما المعيار الرابع المتعلق بخاصية بُعد النظر وامتلاك الوعي عند الملوك، فهو يكون في الإسراع في تنفيذ وتطبيق القرارات والتدابير المتخذة، إذ ينبغي على السياسي في هذه المرحلة أن يحرص على عدم وقوع أي تأخير عند تنفيذ هذه

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٩٠.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٩١.

التدابير[١]. ومن علامات بُعد النظر في هذه المرحلة أيضاً، التشدد في تنفيذ العقوبات، كما أنه يجب على الحاكم أن يتجنب التردد والوهن عند إنجاز الأعمال، وأن يقدم بحزم على تطبيق وتنفيذ القرارات والتدابير المنسجمة مع قناعاته، كما عليه أن يحترز عن الهزل في تعاطيه، ويبتعد عن التصرفات الواهنة.

ومن العلامات الأُخرى الدالة على وعي الملوك وقدرتهم على التحمل، استفادتهم من آراء الآخرين، واحترازهم من التأثيرات السلبية لأهل التدليس والنفاق على قراراتهم وتدابيراتهم، واحتياطهم في الأخذ بنصائحهم، وفي ما يظهره هؤلاء من تعاطف ومودة. واجتنابهم للإفراط والتفريط، وأخيراً عدم استخدامهم لأساليب القوة والإكراه من أجل الوصول إلى مبتغاهم[٢].

ولقد تناول العامري ـ أيضاً ـ معالجة الأبحاث التي مرت في مواضع أُخر غير كتاب ((السعادة والإسعاد))، كابحاث ووصايا عملية مستقلة، سوف نأتي على ذكرها فيما يلي:

٩ ـــ ضرورة العقاب والجزاء.

الوصية الأُخرى التي يوصي بها العامري الملوك، هي في ضرورة وجود مبدأ العقاب والجزاء، واعتبار هذا المبدأ أصلاً أساسياً في السياسة. فمن وجهة نظر العامري ينقسم الناس بلحاظ قابلياتهم واستعدادتهم لقبول الإصلاح، إلى صنفين، صنف يتمتع بالاستعداد المناسب للإصلاح، وصنف هو فاقد لذلك الاستعداد، بحيث لا يوجد أمل في إصلاحه. ثم إن هذه الفئة ونتيجة انغماسها في الشهوات والملذات، يظهر منها عادات فاسدة وذميمة، كما أن أفرادها معرضون عن سماع حديث الوعظ والإرشاد، ولا ينفذ إلى بواطنهم الكلام الإصلاحي والهادي، ولا يؤثر

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ مقتبس عن كتاب السعادة والإسعاد.

فيهم[١]. لذا من غير المناسب التعامل معهم وفق أساليب اللين والرفق والمداراة وإبداء النصح، وإنما لا بد من اتّباع الأساليب التحذيرية معهم، وإنـزال العقوبات في حقهم.

ويقول العامري نقلاً عن أفلاطون: إنه من الممكن لهؤلاء الأفراد أن يتعلقوا بفعل الخير والعمل الحسن، وان يجتنبوا اجتراح السيئات، إلاّ أن غلبة العادات السيئة عليهم تمنعهم من ذلك، وتدفعهم لارتكاب الأعمال غير المحمودة والمذمومة[٢]. ثم إن دفع هؤلاء الناس باتجاه الالتزام والتقيّد باحكام السنة والقوانين الاجتماعية عن طريق الحوار، ما هو إلاّ إضعاف للسنة، وإلحاق الضرر بأهل الفضل والصلاح[٣]. ومن جانب آخر، يؤكد العامري ويوصي بعدم استخدام الغلظة والقسوة والشدة عند معاقبتهم ومجازاتهم. بل لا بد من ملاحظة جانب الرحمة والرأفة معهم أيضاً[٤].

والوصية الأُخرى للعامري في مورد تقويم وتثبيت العمل السياسي، هي في إظهار الإحسان والبر للرعية. فمن وجهة نظره، ينبغي أن تدرس أهمية وضرورة السياسة من منظار هدف السياسة وطبيعة العمل السياسي، إذ في ضوء الهدف تُستخدم الأساليب التي تحقق المقصود على أفضل وجه. والهدف من السياسة هو جلب المنفعة والخير إلى الناس[٥]. وهو الذي يعتبر الركن الأساس لتثبيت وتقويم السياسة. فعندها يعم الخير والإحسان والبر، وتحقق الأجهزة السياسية العاملة الهدف النهائي من السياسة.

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٠٢.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق ص٢٠٣.

٤ ـ المصدر السابق نفسه.

٥ ـ المصدر السابق ص٢٠٨.

وهذه القيمة العالية انما اعطيت لمبدأي الرفق والإحسان، بحيث اعتبرا ركنين وعاملين أساسيين في تثبيت وتقويم السياسة، إنما هو لما يتمتعان به من خير أولي وذاتي، ولابتناء سائر الأعمال عليهما[١]. وفي المقابل يسمح باستخدام القوة والجزاء كوسائل عملية مستخدمة ونافعة في بعض الحالات؛ لأنه في الواقع تتصف هذه الإجراءات بالخير، ولكن بالعرض وليس بالذات. ولهذا تلجأ عادة الأجهزة السياسية إلى استخدام وسائل التهديد والقوة، وإلى إنزال العقوبات والجزاء. وبناء على هذا التحليل، ينبغي للأجهزة السياسية أن تتبع أُسلوب الاحسان والبر، وأن تضعه كأصل أولي، على أن يأتي بالدرجة الثانية أُسلوب الترهيب والجزاء واستخدام القوة. ولهذا يعبر العامري عن أهمية وضرورة الإحسان والرفق والمداراة في السياسة بعنوان الغذاء، وعن ضرورة استخدام القسوة والشدة بعنوان الدواء[٢]. وكان دائماً يذكّر الملوك بالأحاديث الواردة عن الرسول الأكرم ﷺ في هذا المجال، ويؤكد على نهج وسيرة حكومة الإمام عليّ عليه السلام وأبو بكر ومدى اهتمامهما بمبدأي الرفق والإحسان.

١٠ ــ الاهتمام بالمؤسسة العسكرية.

يشكل أيضاً الاهتمام بالمؤسسة العسكرية، وطريقة عمل الجند والعسكر، أحد وصايا العامري في مجال العمل السياسي وحفظ البلاد. بحيث تبرز وظيفة الجند بشكل خاص في مواجهة الأعداء، فهم يشكلون العامل الأساس في امتلاك القوة المادية والمعنوية، وكذلك عامل النصر والغلبة على الأعداء. ثم إن السياسيين دائماً ما يحتاجون أثناء مواجهتهم للأعداء إلى عنصر قوة يمكّنهم من مواجهة اضطهاد العدو وضغوطاته، ويمنحهم الموقعية عند تعاطيهم معه. وهذا عادة ما تؤمنه الجند والجيوش. فهم أهم عامل قوة يعتمد عليه السياسي ويرجع إليه لأجل المحافظة

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٠٩.

على النظام والأمن في الداخل.

أما المسائل الأساسية التي تكون مورد بحث في المؤسسة العسكرية، فهي تدور حول المميزات الشخصية والروحية للجند، ونوعية السلاح والتجهيزات الحربية، ووجود قائد يتمتع بالحكمة والوعي والحذاقة على رأس الجيش، إضافة إلى الكثرة العددية للجند وامتلاكهم للشجاعة[١].

ومن أجل معالجة المسائل المتعلقة بالعسكر وتنظيم الشؤون العسكرية، لا بدّ من إنشاء دوائر وأجهزة عسكرية خاصة تعنى بهذا المجال، بحيث تأخذ هذه الهيئات العسكرية المتشكلة على عاتقها دور الحل والفصل في الأُمور المتعلقة بالحرب والجند، والتي من جملتها تنصيب القادة والرؤساء على القطاعات المختلفة للجيش، بحيث يتعين على كل واحد منهم جملة من الوظائف ضمن أُطر محددة. والعامري يقترح في هذا المجال على الحاكم والملوك تشكيل مجموعة من الأجهزة والرئاسات العسكرية، مع تحديد منه لوظائفها العملية، وهي قد جاءت على النحو التالي[٢]:

الاقتراح الأول الذي يتقدم به العامري إلى الضباط الأُمراء، هو أن يشكلوا رئاسة بعنوان رئاسة العسكر وقوات الشرطة في الجيش، وأن يعينوا قائداً لها، مع تحديد نطاق عملها وطبيعة وظائفها العملية، حيث إن وظيفتها الأساسية والأصلية هي الاهتمام بالشؤون العسكرية والامور المعيشية، وإيجاد التواصل بين القوات العسكرية. كما أن من جملة وظائفها العملية الأُخرى، منع التعديات والتجاوزات التي قد تصدر من قوات العسكر، بالإضافة إلى منع التحرشات في حق بعضهم البعض كأفراد. وكذلك الاهتمام بأُمور التسليح وتجهيز الأفراد بالعتاد الحربي اللازم، والعمل على دراسة وتأمين مطالب واحتياجات الجند المتعلقة بأرزاقهم

---

١ ـ المصدر السابق ص٣٢٨.

٢ ـ المصدر السابق ص٣٢٩.

ومعيشتهم. ثم إنه من الضروري أن يكون قائد هذه الرئاسة ذو خبرة وتجربة[١].

الدائرة الثانية للرئاسة، هي دائرة الفدائيين وطلائع الفرسان في الجيش. وكما هو ظاهر من تسمية هذه الفرقة، فإن أفرادها يعدون طلائع الجيش في الحرب وفي ساحة المعركة والقتال، فهم يتواجدون عادة في مقدمة الجيش، وهم أول الفرق المتقدمة إلى ساحة الحرب والقتال. ومن هنا، ونظراً للأهمية التي يمتازون بها، لا بد لقائد هذه الفرقة أن يكون متمتعاً بمميزات خاصة، كي يتمكن من إرشاد وقيادة طلائع الجيش والقوات العسكرية في الحرب على نحو جيد، ومن جملة هذه الخصائص: امتلاكه للشجاعة إلهيبة والصوت النافذ والعالي. ثم إن الوظيفة الأساس التي ينبغي أن يقوم بها قائد هذه الفرقة، هي وضع الحدود الفاصلة بين فرقته وبين الفرق العسكرية الأُخر العاملة في مؤخرة الجيش. وأن يحرص على دوام التواصل فيما بينهما. فأهمية عمله تبرز في تنظيمه للعمليات العسكرية لمنع وقوع التشرذم بين الفرق.

ولقائد فرقة الطلائع دور آخر أهم من دوره الإجرائي والعسكري، وهو دوره المعنوي الذي يتجلى ببثه للمعنويات بين صفوف الجند. فهو ونظراً لما يمتلكه من مميزات شخصية، ولكونه متواجداً دائماً في مقدمة الجيش، متحلياً بالشجاعة والبأس والإقدام، فإنه بذلك سيزداد أمل جنوده بالظفر والفتح، وسوف يكون هذا الأمر عاملاً مهماً في إصابة قوات العدو باليأس من احراز النصر فتنهار قواها[٢].

وبسبب الأهمية العالية والدور الحساس لقيادة فرقة طلائع الجيش، يوصي العامري الملوك بأن يكون الشخص الذي يختارونه لهذا المنصب، وللقيام بهذه المهمة، موضع ثقة واعتماد لديهم في أقواله وأفعاله، وأن لا يسمحوا لأنفسهم الظن به سوءاً؛ لأنه حينئذٍ ومع كونه صادقاً في أقواله، إلاّ أنه ونتيجة عدم الوثوق به لن

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٣٠٢.

يأخذ كلامه على محمل الصدق والجد، وبالتالي ستعم الفوضى داخل صفوف الجيش[١].

الدائرة الرئاسية الثالثة، هي رئاسة تقديم الشكاوي والمظالم. والعامري في هذا الخصوص لم يورد إيضاحات حول وظائف هذه الرئاسة وأساليب عملها وخصائصها، إلاّ أنه يبدو أن عملها يتعلق بالشكاوى والدعاوى المرفوعة إليها من قبل الجند، أي الجانب القضائي والحقوقي للجند، بمعنى آخر تُعد هذه الرئاسة الجهاز القضائي في النظام العسكري، وهي من قبيل المحاكم العسكرية الموجودة في عصرنا الحالي، التي وظيفتها الأساسية النظر في القضايا الجزائية والجنائية والحقوقية المتعلقة بالجنود[٢].

الدائرة الرئاسية الرابعة، هي التي تسمى دائرة التعبئة العسكرية، ويبدو أن وظيفة هذه الدائرة هي التعبئة المعنوية للعسكر عند خوض الحروب والمعارك. فعند تحرك الجيش يقوم قائد هذه الدائرة مع مساعديه من الخيالة، بتهيئة الجند والعسكر للنهوض والتقدم، ثم يسير خلفهم[٣].

الدائرة الرئاسية الخامسة للعسكر، هي الرئاسة على قوات الهجوم التي تستهدف دفاعات العدو وقلاعه، والوظيفة الأساسية لهذه الدائرة، نقل العتاد الحربي اللازم من أجل دك قلاع العدو، وأيضاً تأمين وفتح الطرق لعبور العسكر، ورفع الموانع والحواجز من أمامهم، وحفر الخنادق، وتأمين المياه وأيصالها إلى الجند، وارشاد العسكر إلى مكان ساحة القتال، والتي تعد جميعها من جملة وظائف هذا الجهاز[٤]. ثم إنه ينبغي للقائد أثناء تحركه أن يتقدم الجيش كي

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ المصدر السابق ص٢٣١.

يتمكن من إنجاز وظائفه ومهامه على أفضل وجه.

من الأركان الأُخرى للجيش أيضاً، قيادة المشاة وهي عادة تسير خلف الجند مباشرة، بحيث تتعهد الاهتمام بشؤون الأفراد أثناء الحرب، وترعى سلامتهم وصحتهم، وتمدّهم بعربات النقل والعربات الحربية أيضاً، بالإضافة إلى مراقبتها للأفراد الذي يعزمون الفرار من ساحة المعركة. ويبدو أن الوظيفة الأساسية لهذه الدائرة، تنظيم وتدبير الشؤون المتعلقة بالحرب وقيادتها. ولهذا يوصي العامري بضرورة اختيار قائد قوات المشاة من بين أكثر الأفراد ثقة، وأن ينصب في هذا المركز من يشبه شخص الملك بصفاته ومقامه المعنوي[(١)].

أما الجانب الأخير الذي ينبغي للملوك أن يلحظوه من أجل إرساء الاستقرار داخل الجيش ونظم أُموره، هو في تعيين قائد على رئاسة الجند في أماكن تجمعهم. والوظيفة الأساسية لهذه الدائرة هي في الاهتمام بالإمدادات والمؤن من قبيل الطعام للعسكر، والعلف لدواب عربات النقل والخيل، إضافة إلى سائر الأُمور الأُخر. بمعنى آخر، من الوظائف الأساسية لهذه الفرقة إيصال وتسريع الامدادات والمؤن إلى أماكن تجمع الجند[(٢)].

إجمالاً يُعد تنظيم وترتيب الشؤون المتعلقة بالجانب الاقتصادي والاجتماعي، من الوظائف العامة لهذه الدائرة، فالإجراءات والوظائف التي تقوم بها هذه الدائرة هي من قبيل ما يسمى بعصرنا الحالي بمعسكرات الجند ومقرات القوات العسكرية.

ويذكر العامري أيضاً، وصايا أُخر إلى الملوك نقلاً عن أفلاطون، وهي تظهر تأثره بآرائه في المسائل المتعلقة بالجند، منها وصيته ببناء منازل ومساكن حرس المدينة خارج المدينة، وذلك لتسهيل عملية حراسة المدينة في حال وقوع هجوم

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٣٠.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٣١.

خارجي عليها. وكذلك تنبّه الجند على نحو أفضل للعوامل الخارجية التي قد تلحق الضرر بالمدينة[١]. ويضيف إلى ذلك ضرورة أن يكون مكان إقامة العسكر على شكل مجمعات سكنية متصلة، تتصف بالبساطة[٢]، وأن لا يرضى الملوك بأن تظهر على منازل الجند الفخامة والعظمة، أو أن يتملكوا العديد من الأملاك[٣]. وكذلك لا بد للملوك من أن يمنعوهم من ادّخار الذهب أو الفضة أو التداول بها. وإجمالاً لا ينبغي أن تتوفر منازلهم على مقدار من الثروة والأموال، بحيث يتملكهم الحرص والقلق عليها حال وقوع الحرب. ومن الأُمور التي ينبغي أن يراعيها الجند أيضاً، مسألة الاعتدال في المأكل والملبس.

وما هو مؤكد أن التوصيات الآنفة لا ينبغي أن تصل إلى التشدد والتضييق المفرط على الجند، بحيث يضطرون ومن أجل تأمين حاجاتهم ومتطلباتهم الخروج عن جادة الحق، والوقوع في متاهات الضلالة. وانما الهدف منها رعاية الاعتدال والكفاف كي لا ينكبوا ويحرصوا على المسائل المتعلقة بالثروة والمال والطعام والمسكن. ثم إذا نظرنا إلى هذه التوصيات من خلفية واقعية إيجابية، نجد أن الثمرة العملية من ورائها هو إحساس الجند بارتباطهم بالملوك، وعدم شعورهم بالاستقلالية والاستغناء عنهم. وفي ضوء هذا التحليل، يذكر العامري البرنامج العملي لأحد ملوك إيران، يوصيه فيه، أنه على قدر ما يشعر جندك بالاستغناء عنك مد إليهم يد العون، ولا تتشدد عليهم كثيراً، بحيث يشعرون بالحرج والضيق، بل عليك أن تغمرهم بلطفك وعنايتك؛ لأنّه أمرٌ مطلوب[٤].

ومن إحدى الوصايا المهمة للعامري أيضاً، أن يعلم الجند موقعيتهم كحماة

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٣٩٩.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ المصدر السابق ص٤٠٠.

للمدينة، وأن وظيفتهم حفظ المدينة من العدو الخارجي، ومن أفراد السوء في الداخل، وأن يعوا خاصة أنهم حافظو السنة. ومن المهم أيضاً للملك أن يراقب دائماً مدى حرصهم ومحبتهم للمدينة وأهلها، وأن آراءهم وأفكارهم لا زالت ثابتة غير متزلزلة[١].

ويؤكد العامري أيضاً على الولاة بأن يظهروا محبتهم تجاه المدينة وأهلها، إذ إن التعاطف وإبراز المودّة يُعد باعثاً نفسياً ومعنوياً قوياً يدفع إلى المزيد من السعي من أجل تحقيق ما ينفع المدينة. كما أنه يؤثر تلقائياً على طبيعة البرامج والتدابير المتخذة، ويشكل باعثاً معنوياً كبيراً للولاة من أجل القيام بخدمة المدينة على افضل وجه.

أهمية الشورى في التدبير والعمل السياسي

انطلاقاً من رؤية الحكماء والمفكرين السياسيين، تذكر مسألة اتخاذ القرارات والتدابير السياسية الصائبة والمحكمة، كإحدى الخصائص والأركان الأساسية في عملية التدبير السياسي. إذ كلما كانت الإجراءات والتدابير أقرب إلى متن الواقع، وموافقة لحاجات المجتمع المرتقبة، يكون العمل السياسي أكثر موفقية وأشد إحكاماً وانسجاماً. فمن المقدمات الأساسية المقومة والمسددة للعمل السياسي، هي في مدى استفادة السياسيين من عملية الشورى واستشارة أصحاب الحكمة والعقول. كما أنه من الثمار العملية للاستشارة امتلاك العزم الراسخ لإنجاز الأعمال والذي يعد بدوره إحدى ضروريات العمل والتدبير السياسي.

فأهمية الاستشارة تظهر من خلال مراجعة وتصحيح الملوك لآرائهم وأفكارهم من خلال ما تقدمه الشورى لهم من نصائح وتسديد. إذ يقول العامري في هذا المجال: لا بد للملوك من استشارة الآخرين عند اتخاذهم للقرارات وتكوين

١ ـ المصدر السابق ص٤٠٠ و ٤٠١.

آرائهم[١]، وأن لا يلجأوا إلى معالجة أي أمر يحتاج إلى فصل وبت، دون الأخذ بآراء الآخرين والاطمئنان من مدى صحتها[٢].

وآراء الملوك إنما تكون عادة سديدة وأعمالهم صحيحة، في المسائل التي تحتاج إلى فصل وبت، عندما تؤيدها عقول العلماء من أصحاب الفكر والمعرفة والخبرة، بتسليطهم الضوء على الأخطاء ومواطن الوهن والاشتباه في الرأي. ويذكر العامري في مقام حثه للملوك على الاستفادة من أصحاب الرأي والحكمة، أن الملك الذي لا يستفيد من قدرات الآخرين ويتفرد بآرائه، لا تصلح الأُمور معه[٣]. كما أنه يحذّر السلاطين من أن يستبدوا بآرائهم، فيقول:

((إذا استبد الملك برأيه عميت عليه المراشد))[٤].

ويرجّح العامري نقلاً عن بوذرجمهر، أسباب زوال الحكومات إلى مسألة الاستبداد بالرأي والاستناد فقط إلى القدرة وقوة العمل وترك التدابير المناسبة[٥]. وكذلك يورد العديد من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة المنقولة عن رسول الله ﷺ وروايات أُخر منسوبة إلى الصحابة، تبين أهمية استشارة الآخرين في المسائل المتعلقة بالتدبير والسياسة، منها عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام من أن التشاور هو عين الهداية، وأن من يعتمد على رأيه يرمي نفسه في المخاطر. ولكن من الواضح والظاهر من روايات أُخر تنسب إليه أيضاً، أن عملية الاستشارة والتشاور إنما هي لازمة وضرورية في الموارد التي لم ينـزل الوحي بشأنها، وإلاّ فإنها تنتفي وتصبح غير لازمة[٦].

---

١ ـ المصدر السابق ص٤٢٠.

٢ ـ المصدر السابق ص٤٢١.

٣ ـ المصدر السابق ص٤٢٢.

٤ ـ المصدر السابق ص٤٢١.

٥ ـ المصدر السابق نفسه.

٦ ـ المصدر السابق نفسه.

وعموماً تبرز قيمة وأهمية الشورى والاستشارة، إن كان على صعيد الحياة الاجتماعية العامة أم الحياة الفردية الخاصة، من أنها تضيء سبل الحل والعلاج عند وقوع المجتمعات البشرية بالمحن والأزمات.

كما أنها تساعد على تكوّن الآراء والتصورات السديدة والصائبة. فإذا كانت عمدة أهداف العمل السياسي هي معالجة المشاكل والأزمات الاجتماعية للأفراد، فسوف تكون الاستشارة حينئذٍ عاملاً أساسياً في دفع السياسة للسير قدماً في المسار التكاملي والصحيح، وفي صونها من الانحراف والضلالة، وبالحد الأقل سوف تقلل من أخطاء العمل السياسي للحاكم.

ولا ينبغي الظن أن الاستشارة والتشاور فائدتهما منحصرة داخل الإطار السياسي فقط، وفي حدود عمل الحكومة وإدارة المجتمع، بل إن فائدتهما تتسع لتشمل النطاق الفردي أيضاً، إلاّ أنه وبسبب اتساع دائرة الشؤون المتعلقة بالحكومة، ولعلاقتها المتشعبة ودخالتها المباشرة بأُمور الناس، تضاعفت أهمية وقيمة الشورى في العمل السياسي والتدبير.

كما أن تحديد المجالات التي تصلح فيها الاستشارة والاستفادة من آراء الآخرين يحتاج إلى بحث مستقل لا يتسع المجال هنا لذكره.

وفي الحقيقة، تنطلق توصيات العلماء من أمثال العامري وغيره بخصوص ضرورة الشورى، من خلفية تسعى إلى التخفيف من استبداد وتفرد السلاطين بآرائهم، خاصة أُولئك السلاطين والملوك الذين ينتهجون في مسيرتهم السياسية مسلك التسلط والقوة ويتعاملون مع الناس من هذا المنطلق، ولا يؤمنون بوضع الضوابط والقوانين للحفاظ على حكوماتهم، وهذا ما ابتلي به المجتمع الإيراني.

وانشغال العامري بمعالجة بعض القضايا من قبيل موضوع الشورى، هو من أجل التخفيف من الآفات والمحن التي تصدر من تفرد الملوك واستبدادهم بالرأي، وبغية تقريبهم من انتهاج السبل الصالحة للحكم أيضاً. ولهذا يوصي العامري في توصياته السياسية بضرورة التمسك بالنهج السياسي لملوك من أمثال أنوشيروان

وأردشير، وأيضاً بسيرة الصحابة وبالأخص سيرة الإمام عليّ عليه السلام في حكمه، وذلك لحفظ الملوك من آفة التفرد السياسي الفاسدة والسيئة. ثم إن العامري في الواقع يبين أحد العوامل المانعة من زوال الحكومة، والذي يتجلى بالاستفادة من ما تنتجه عقول وآراء الآخرين. ومن الطبيعي ان الأُسلوب الأمثل لتطبيق عملية الاستشارة، هو في تبيان وتحديد أُصول الشورى وتشخيص مجالاتها في التدبير السياسي إذ من خلال إيجاد هذه الأُصول وتشخيص هذه المحددات تتشكل الأرضية اللازمة للاستفادة من أصحاب الرأي، داخل الأنظمة الادارية للمجتمعات والحكومات.

كما أنه اليوم في الأنظمة الدولية الجديدة، تعطى القيمة لشكل النظام الذي يأخذ بالرأي العام. بحيث تتجلى الممارسات السياسية الجماعية في الحكومات الديمقراطية ضمن أنماط متعددة، منها ما يعرف بالمشاركة السياسية أو العملية الانتخابية أو مجالس التشريع. ثم إن الحكومات الديمقراطية تتمايز وتتفاوت من حيث المحتوى عن غيرها من الأنظمة الملكية وما شابه، ولكن تبقى كل حكومة محتاجة إلى الناس كركن أساسي تستند إليه في ممارستها للحكم. ولهذا يعتبر العامري وأمثاله أن الملوك هم أيضاً ليسوا في غنى عن هذا العامل والركن الجوهري في حكمهم. وكذلك يعد أصل الشورى في النظام الإسلامي أحد الأُصول المعتمدة اثناء ممارسة الحكم ومن وسائله المشروعة. ثم إن ذكر الشورى في الوصايا الدينية وحضورها في سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام يدلل على التقدّم السياسي، وعلى تفتح استعدادات الأفراد المنضوين تحت لواء الحكومة الإسلامية. وعليه تعد قضية الشورى في الإسلام من الوسائل المهمة لتحقيق أفضل عمل سياسي مطلوب، ولاتخاذ الإجراءات والتدابير الصائبة فيما يخص شؤون الدولة.

ومن جانب آخر، وعند دراسة التجربة السياسية للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وعند مطالعة تجارب المسلمين أيضاً، تتضح أكثر قيمة الشورى كوسيلة يستفيد منها جهاز الحكم في إدارة شؤون البلاد. إذ إن سيرة وسنة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم،

والخلفاء من بعده، هي مؤيدة لمبدأ تطبيق الشورى داخل الحكومات الدينية. ولكن يبقى السؤال، ما هي السبل التي يمكن بواسطتها أن نجعل من آراء وتصورات الناس ذات قيمة يستفاد منها، وعند الإجابة ينبغي القول: إن الالتزام بتنفيذ وتطبيق أُصول الشورى على مر تاريخ حكومات الملوك والحكومات الإسلامية، باستثناء المقطع الزمني الوجيز لحكومة الرسول الأكرم ﷺ، إضافة إلى المدة الزمنية القصيرة من تاريخ صدر الإسلام، هو أمر مشكوك فيه ومحل إبهام. وعليه يبقى الحل الجوهري لمعالجة هذه المعضلة التاريخية في إيجاد المؤسسات والهيئات والأجهزة المختلفة كي يتحقق هذا الهدف وهذه الأُمنية بشكل عملي.

المؤسسات الوزارية

كما بيّنا سابقاً، من أن السبيل الأمثل لتطبيق أُصول الشورى هو في إيجاد المؤسسات والهيئات الاجتماعية والسياسية، نتعرف على الجهاز الوزاري كأحد المؤسسات السياسية العريقة، الذي يمتد عمره ليطابق زمن تشكل الحكومات والمجتمعات. إذ تعتبر الوزارة من أفضل الوسائل المستخدمة في مجال إجراء عملية الاستشارة والاستفادة من آراء ونصائح الآخرين، وتسييرها في خدمة العمل السياسي والتدبير. هذا في حال توفر الوزراء على الشروط اللازمة للوزارة، وأحسنوا توظيفها في حركتهم السياسية. وعليه، فإن فلسفة تشكيل الجهاز الوزاري بعنوان أنه أحد المؤسسات الحكومية هو لأجل تطبيق أُصول الشورى والاستشارة.

وانطلاقاً من رؤية العامري، أن ما يرفع من شأن وقيمة الهيئة الوزارية، يتمثل في الشروط والخصائص التي يتمتع بها شخص الوزير، حيث إن الدور الرسمي للوزير يتجلى في تقديمه العون والاستشارة للملوك، فهو يعتبر المساعد التنفيذي للملوك في إدارة وتدبير شؤون البلاد، ولهذا يعتبر العامري أن فعّالية الهيئة الوزارية، هو في مدى توفر الشروط اللازمة للوزارة في شخص الوزير ليجريها عملياً على أرض الواقع. ثم إن المباني الأساسية التي استند إليها العامري

في تنظيره للمسائل المتعلقة بالوزارة يلحظ فيها المواصفات التي ينبغي أن يتصف بها الوزير. وهو قد استفاد في هذا الخصوص من تجربة العمل الوزاري للحكم في إيران، بحيث جاءت نظرياته بقالبٍ من الوعظ والنصح مستفيداً من المباني الفكرية لحكومات ايران، ومن الأحاديث المنسوبة إلى ملوك إيران أمثال أنوشروان.

ويرى العامري أن من الشروط اللازمة والضرورية للوزارة، اتصاف الوزير بالنسب العريق والأصل الشريف والفاضل. كما أنه ذكر إضافة إلى ذلك جملة من الخصائص الأُخرى نقلها عن أنوشروان، منها:

١ ـ **شرافة النسب**: يوصي العامري الملوك بضرورة اختيار الوزير من بين الأفراد الذين يتمتعون بأفضل أصل وأشرف نسب[(١)].

٢ ـ **صفاء الذهن**: يعتبر العامري الشرط الثاني الذي ينبغي أن يحوز عليه الوزير لتصديه للعمل الوزاري هو امتلاكه لذهنية عالية متوقّدة، والتي من علاماتها الوعي وسرعة البديهة إضافة إلى امتلاك البصيرة عند إنجاز وتدبير الأعمال. ويذكر أيضاً في هذا الخصوص علامات أُخر كعدم الشعور بالرهبة تجاه الحوادث المستجدة أو الوقوع في الحيرة والاضطراب، والصبر عند النوائب والمصائب، والتأني في اتخاذ القرارات، وعدم مماطلة الأُمور التي لا تحتمل التأجيل والتأخير[(٢)].

ومما لا شك فيه، أن اتخاذ القرارات يحتاج إلى توفر العديد من الشروط منها، امتلاك شخصية قوية وصلبة والتفكير بعقلانية إلى جانب التوفر على ذهنية متبصرة ومتوقّدة. ومن هنا يعتبر العامري أنه ينبغي للوزير أن يكون جامعاً لعقول الآخرين، ومالكاً لذهنية سليمة[(٣)].

---

١ ـ السعادة والإسعاد ص٤٢٥.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـــ المعرفة بالسنن: ومن الشروط الأُخر التي ينبغي للوزير أن يتصف بها، معرفته وإحاطته بمجموع السنن والعادات والآداب، وذلك حتى تكون تدابيره متناسبة مع الخصائص النفسية والروحية للمجتمع. إذ غالباً ما تحصل حالة التناسب والانسجام هذه عند إحاطة الشخص المدبر بالمسائل الاجتماعية الحساسة والمهمة، فيلاحظها ويأخذها بعين الاعتبار عند تدبيره للامور. ولهذا يعتبر العامري المعرفة بالسنن إحدى الشروط اللازمة للوزارة[(١)].

٤ ـــ امتلاك البصيرة في العمل السياسي: مما لا شك فيه أن إدراك الواقع من خلال الإحاطة بالحوادث والوقائع المتكثرة في المجتمع، يعد من الضروريات الاساسية في عالم السياسة والتدبير. فعند إدراك الواقع والاطلاع على أحوال المجتمع، تصبح الحاجات وسبل تأمينها مشخصة ومعروفة.

ثم إن على الصعيد الفكري في السياسة، تكون الأعمال السياسية ناجحة عندما يمتلك السائس إحاطة عميقة ووافية حول السياسة ومجالاتها. وبما أن الوزير هو المساعد التنفيذي والمستشار الأساسي المعتمد عليه عند الملوك، فإنه سوف يقوم بدور مهم حتماً في مجال العمل السياسي إذا كان ممتلكاً للبصيرة السياسية، والمقدرة على إظهار الحلول والسبل المناسبة والمطابقة لحاجات الواقع. كما أن ارتكاب الظلم عادة ما يرجع إلى فقدان هذه البصيرة وعدم إدراك واقع المجتمع والشؤون المتعلقة به بوضوح، وفي هذه الحالة لن يتحقق ما فيه صلاح المجتمع، والذي بإرساء العدالة وتأمين الحاجات الواقعية للمجتمع، ولن تأخذ الأُمور مجراها الطبيعي والواقعي.

ولعله يمكن القول بعبارة مجملة، أن فقدان السياسة للعقلانية هو علامة على انعدام البصيرة في العمل السياسي، وكما ذكرنا سابقاً يمكن للوزير أن يلعب دوراً أساسياً في إيجاد وتحقيق الممارسات السياسية العادلة، ويبدو أن مقصود

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

العامري من امتلاك البصيرة في السياسة، هو أن الوزير بامتلاكه للرؤية المتنورة والواعية والمتبصرة، يمهد الأرضية لانبعاث فكر جديد في مجال السياسة وعالم التدبير، بحيث يعرضه على الملك ليكون جاهزاً للتنفيذ على أرض الواقع.

٥ ـ معرفة المجتمع والطبقات الاجتماعية.

يتعلق مجال العمل السياسي والتدبير بالشؤون المرتبطة بالناس، من معالجة للمشاكل والازمات التي قد تعرض على المجتمع، إلى تأمين الاحتياجات، إضافة إلى مسائل أُخر. ولكي تنجح الأعمال السياسية على هذا الصعيد، لا بد من الإحاطة والعلم بالشؤون الاجتماعية، والتي من ضمنها المعرفة بالطبقات الاجتماعية، مراتبها وخصائصها، إضافة إلى الشأنية الاجتماعية الخاصة بكل فئة من الناس. حيث إن كل طبقة من الطبقات الاجتماعية المتعددة لها طبائعها وعاداتها وآدابها الخاصة بها، بالإضافة إلى طبيعة عمل متفاوتة من طبقة إلى أُخرى، وبالتالي يؤدي الاطلاع على هذا التفاوت بين الطبقات إلى اتخاذ التدابير الخاصة، والإجراءات التي تتناسب وتليق بشأنية كل فئة من هذه الفئات. حيث إنه من العوامل الأساسية التي تساهم في عدم فعالية التدابير والإجراءات السياسية، هي في عدم الإحاطة بالخصائص النفسية والاجتماعية لأفراد المجتمع، فتظهر تلك التدابير بصورة غير متناسبة معها.

ويبدو أن العامري بتأكيده على ضرورة كون الوزير عالماً بطبقات المجتمع ومراتبها ومكانتها، يستبطن التحليل الآنف الذكر. كما أنه يرمي من ذكر هذه الوصايا والتي تضمنت الاطلاع على فئات وطبقات الناس، مراتبها وحالاتها المعنوية، الطبقات الجديدة والطبقات القديمة، الإحاطة بالمنطقة الجغرافية للبلاد، وأيضاً تشخيص أعداء الداخل والخارج إلى حث الملوك على ملاحظة هذه الشروط عند اختيارهم لوزرائهم.

وبالإضافة إلى الخصائص التي ذكرت في حق الوزير يشير العامري إلى شرائط وصفات أُخر بنحو مجمل، منها[١]:

ـ أن يكون الوزير محباً للرعية، فيرعاهم ويدبّر أُمورهم على أساس المحبة والرفق، وأن يسعى جاهداً لرفع حاجاتهم وأن يبقى دائماً مشغول الفكر بإيجاد الحلول لما يعترض المجتمع من مشاكل وأزمات وشؤون مختلفة. كما إن وجود عنصر محبة الناس والرفق بهم لدى الوزير عند انشغاله بتأمين حاجاتهم يضاعف فيه أكثر الرغبة في العمل لأجل مصلحتهم.

ـ أن يترفع الوزير عن الأُمور الدنيئة والخسيسة، وعن الكلل والتعب من المناظرات والمجادلات، وعدم استساغة الانحرافات والغضب حين وقوعها، وأن يكون قريباً من الناس حين مجالسته لهم، فلا يضع الحواجز والموانع بينه وبين الناس أو أن يتسبب لهم بالأذى والحرج. بل ينبغي أن تكون لقاءاته مع الرعية باعثة على زيادة محبة الناس للملك لما يلعب وجوده من دور بارز في هذا المجال.

ـ أن يكون الوزير أميناً على أسرار الملك، وحافظاً لمكانته ومقامه حال غيابه. وأن يكون شاكراً للملك في حال إغداقه عليه بالعطايا، وأن لا يجزع إن منعه عن العطاء. إذ لا بد أن يعوّد نفسه على الصبر والتجلد. كما ينبغي للوزير أن يراعي حد الاعتدال، فلا يتجاسر على الملوك، وفي المقابل لا يخافهم. إذ إن القرب من الملوك لا ينبغي أن يؤدي به إلى التجرؤ عليهم.

ومن هنا يوصي العامري الملوك عند اختيارهم للوزير أن يكون شخصاً مجرباً قبل تفويضه لمنصب الوزارة[٢]. ومن جملتها اختباره فيما يتعلق بالجانب المالي، بحيث ينبغي أن تكون سيرته نزيهة كي يحصل الاطمئنان تجاهه من قبل السلاطين. والعامري يرى أيضاً، نظراً لما للوزارة من شأن واعتبار، أنها المعيار

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٤٢٦.

الذي يقاس من خلاله عدالة السلطان، فبوجود الوزير الفاضل في جهاز الحكم يحكم على عدالة الملك[١].

أما على صعيد التعاطي مع الوزراء، فيوصي العامري الملوك بضرورة مداراتهم، خاصة حينما تصدر منهم الأخطاء أو الاشتباهات في الرأي؛ لأنه لا يوجد أحد مصان عن ارتكاب الأخطاء أو الوقوع في الاشتباهات، والوزراء أيضاً ممكن أن تصيبهم هذه الآفة. وعندها يكون الجزاء المناسب في حقهم عدم استشارتهم والعمل وفق آرائهم[٢].

كذلك لا ينبغي للملك أن يقصّر في حق الوزير، بل يجب عليه أن يعامله بمحبة ورفق ولين، وأن يجازيه ويعاتبه كما يجازي ويعاتب الأب ولده. أما حين يرى منه ارتكاباً لجرم أو ذنب ما، مصراً عليه مع اليأس من صلاحه، حينئذٍ يجب عليه أن يعزله من منصبه[٣].

وتتضمن التوجيهات العملية للعامري، فيما يتعلق بكيفية تعاطي الملك مع الوزير، التأكيد على عدم وجود واسطة ثالثة تجمع ما بين السلطان والوزير، بحيث تكون وظيفتها إيصال كلام ورسائل الوزير إلى الملك، ومن الملك إلى الوزير أيضاً. ويذكر العامري على هذا الصعيد أنه ينبغي للوزير أن يكون على تماس مباشر مع الملك، فيكون وصوله إلى الملك أيسر ما يكون، ودون أن يعترضه أي مانع، كما أن يشعر الوزير بأنه الشخص الوحيد المخوّل عرض آرائه وأفكاره على الملك[٤]. كما يعتبر العامري أنه عند وجود الواسطة سوف يحترز الوزير من إظهار عيوبه وآرائه وأفكاره، أو أنه لن يتفوه له بأي شيء.

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٤٣١.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ المصدر السابق ص٤٣٢.

وينقل العامري أيضاً عن كتاب ((رسالة الله)) وصايا شابور إلى ولده هرمز، بحيث يورد فيه أهمية تعدد الوزارات والدواوين[١]، ويؤكد على ضرورة الاستفادة من اثني عشر وزيراً، خمسة منهم يعملون مباشرة في الديوان، يتولون إدارة شؤونه والشؤون المتعلقة بالملك، والسبعة الباقون من الوزراء يعملون في الدواوين الأُخر المختلفة.

الأجهزة الوزارية من وجهة نظر العامري

أولاً: الجهاز الوزاري المختص بالرسائل، ووظيفته تدوين الرسائل، ويبدو أن مهمة هذا الجهاز كتابة (الفرمانات) والأوامر الصادرة عن الملك.

ثانياً: ديوان الجند، ومهمته متابعة المسائل المتعلقة بالعسكر، وينصّب على رأس هذا الديوان وزير خاص.

[ثالثاً]: والديوان الآخر، هو ديوان يتولى مسؤولية كتابة النُسخ والمخطوطات المتعلقة بديوان الجند، ويطلق العامري على هذا الديوان لقب ((والي النُسخ)). ويبدو أن التدوين المرتبط بنُسخ العسكر هو أعم من تدوين الأوامر والتعليمات المتعلقة بالجوانب العملية.

[رابعاً]: ديوان الخراج، ومسؤوليته الاعتناء بالأُمور والمداخيل المالية، والاهتمام بمحصولات الأراضي التابعة لجهاز السلطنة. وعلى رأس هذا الديوان يوجد وزير خاص يتولى متابعة هذه الشؤون.

[خامساً]: وديوان آخر يبدو أنه تابع لديوان الخراج، يسمى بديوان نسخ الخراج، بحيث تكون ادارته بعهدة ديوان والي النسخ وتحت إشرافه. ويتولى هذا الديوان تدوين وكتابة الأُمور المتعلقة بديوان الخراج.

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

[سادساً]: أما الديوان ما قبل الأخير فيتعهد رعاية بيت المال والشؤون المتعلقة به من مراقبة الأموال الواردة والنفقات الصادرة، وغيرها من المسائل. كذلك يوجد وزير على رأس هذا الديوان وظيفته معالجة أي طارئ يقع، والحل في الأُمور المتعلقة ببيت المال.

الديوان السابع: وما يسمى بالديوان الخاتم، بحيث يكون ختم وإمضاء الجهاز الوزاري في عهدته.

ويعد عمل هذه الدواوين السبعة منحصراً في إطار معالجة الأُمور التي ليست هي تحت اشراف الملك مباشرة، في حين أن الدواوين الخمسة الأُخر تكون على تماس مباشر مع الملك وهي على النحو التالي:

[الأول]: الرئاسة على رجال الشرطة والأمن، وهي إحدى الدواوين الواقعة تحت إشراف الملك، ويتعهد رئاسة هذا الديوان شخص يسمى بصاحب الشرط، يقوم برعاية المسائل المتعلقة بالأمن والشرطة.

أما الديوان الثاني: فهو ديوان الحرس، ويسمى الشخص المتولي لرئاسته بوالي الحرس.

ومن الدواوين الأُخر التابعة لإشراف الملك مباشرة: ديوان الحاجب، والقاضي، وديوان استقبال الدعاوى والمظالم.

ووصية العامري في خصوص المنهجية العملية التي ينبغي لكل ديوان من الدواوين المذكورة أن يتبعها، هي في مراعاة مبدأ استقلالية الدوائر وعدم تدخل أي دائرة من الدوائر في شؤون الدائرة الأُخرى.

((ويجب أن يفرد كلٍ واحد من هؤلاء في عمله ولا يشرك معه غيره في عمله))[١].

١ ـ المصدر السابق ص٤٣٦.

أما إصرار العامري على مبدأ استقلالية عمل الدواوين عن بعضها البعض، فمرده إلى ما لتدبير وإدارة واقع المجتمع من خصوصيات، والذي يتم عادة على مرحلتين:

الأولى: مرحلة تنظيم العمل وتثبيت الأُمور.

والثانية: مرحلة إزالة العوائق من أمامه وجعله دائماً ومستمراً، وهذا يستلزم وجود الرغبة والثبات في الرأي عند اتخاذ التدابير اللازمة، والذي يتحقق بنحو أفضل عندما يتولى المسؤولية فرد واحد.

وتشبه وصية العامري هذه نوعاً ما بعض الرؤى والتي عرفت فيما بعد في الرؤى الفكرية الغربية بالتفكيك بين السلطات، والذي له مبناه الفكري الليبرالي المستفاد من تصور النـزعة الإنسانية. كما أن العلاقة بين أنظمة السلطة وفق هذه الرؤية هي غير مركزية وفاقدة لهرمية مركزية السلطة، في حين أنها وفق الرؤية التي يحملها العامري ذات طابع مركزي بحيث يكون السلطان على رأس هرم السلطة، يشرف على جميع وظائف الدواوين المختلفة.

الفصل الخامس

مقارنة بين الإسلام وسائر الأديان على صعيد السياسة والحكم

يجري أبو الحسن العامري في كتابه ((الإعلام بمناقب الإسلام)) [1] نوعاً من المقارنة بين الأركان والاصول الاعتقادية والعلمية والاجتماعية والسياسية في الإسلام وبين سائر الأديان. كما أن هدفه من تأليف هذا الكتاب إظهار لياقة وأهلية الإسلام ليكون ديناً خاتماً ناسخاً لسائر الأديان. وعدم قبول أحكامه وقوانينه للنسخ والمحو.

ولقد تناول العامري أيضاً بالمقارنة العديد من المسائل الأُخر الواردة في الإسلام مع الأديان المختلفة، ونحن سنذكر فيما يلي رؤيته تلك بايجاز.

إن إحدى المزايا التي جعلت الإسلام متفوقاً على الأديان الأُخر، تكمن في الجانب الاعتقادي؛ فاعتقاد المسلمين بالله، وتنزيههم له عن التشبيه والتثليث واتخاذ الشريك، هو أفضل وأسمى من الاعتقادات التي يحملها أتباع سائر الديانات الأُخر حول مفهوم الإله. وكذلك فيما يتعلق بمسألة النبوة والأنبياء، حيث

---

١ ـ الإعلام بمناقب الإسلام، تصحيح أحمد عبدالحميد غراب، ترجمة أحمد شريعتي، إصدار مركز النشر في جامعة طهران.

ولقد تناول أبو الحسن العامري في هذا الكتاب، مقايسة الإسلام على سائر الأديان الأُخر، وقد اشار إلى علو وأفضلية الإسلام من الجانب العقائدي والعبادي والسياسي. وقد ألحق في نهاية الكتاب ملحقين حول أفضلية الإسلام على الصعيد السياسي.

أخذت اعتقادات المسلمين منحى الاعتدال في ذلك.

وفي مقارنة لكتاب الإسلام السماوي مع كتب سائر الديانات الأُخر، تظهر بوضوح مميزات القرآن، من الفصاحة والبلاغة والانسجام، والتي تفتقدها الكتب الأُخرى. وعلى صعيد الاعتقاد بالمعاد يتميز الإسلام بتحكيمه للعقل، إذ إن الإسلام يرفض مبدأ التناسخ.

أما على الصعيد العبادي، فإن مضامين ومقررات الأحكام العبادية في الإسلام تتصف بالاعتدال، بحيث ينال الإنسان حظه من الخير والسعادة في الدنيا والآخرة، وذلك من خلال التزامه بها وتطبيقه لها. فمن اللحاظ الكمي أو الكيفي تتسم العبادة في الإسلام بالوسطية والاعتدال، وهذا يُعد من جملة مميزاتها وخصائصها.

ويذكر العامري من العبادات السياسية في الإسلام، حكم الجهاد كركن أساسي لأجل حفظ البلاد وحراستها. وهو يعتبر أن هذا الحكم في الدين المسيحي قد تعرض للانحراف والتفسيرات الخاطئة.

وكذلك يعتبر أن القوانين والأحكام السياسية والحكومتية للإسلام، مصدر وسبب امتياز الإسلام على غيره من الأديان. وهو قد بين في كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، رؤيته حول السياسة، والسياسة الإسلامية، وطبيعة عمل السياسيين وموظفو الحكومة، بحيث تميز أُسلوبه في هذا المجال بالترابط والانسجام والدقة العالية[(١)]. ونحن نظراً للأهمية التي يتمتع بها هذا الموضوع وللترابط الموجود فيه، سوف نعرض رؤيته بايجاز.

ففي بداية الفصل الخامس من كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، وفي معرض حديثه عن الإنسان وأنه لا ينبغي له إقناع نفسه بأن تكون في بعض الموارد متصفة بالعبودية وفي بعض الموارد الأُخر تكون حرة. يعتقد العامري أن الإذعان للعبودية

---

١ ـ ابو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ص٢٥٣.

والاسترقاق إنما ينشأ من الطبع الخسيس والدنيء عند الإنسان، ومن فقدانه للروح العزيزة والشامخة.

وكذلك يذكّر العامري الملوك بضرورة مراعاة الأدب والخلق الحسن، إذ إن تواجد الأدب في عالم السياسة والملك لهو علامة على حياته وعلى وجود الحق والاستقامة، كما أن انتخاب الملوك لأرباب الفضل والعلم واصطفائهم لهم، يؤدي إلى ظهور وانتشار الفضيلة[١].

ثم ينتقل ابن العامري في سياق كلامه إلى موضوع الرئاسة والقيادة السياسية، إذ يعتبر أن الرئاسة تتحقق من خلال وجود عنصرين أساسيين، هما النبوة والحكومة. بحيث تكون رئاسة النبي أعلى أنواع الرئاسات، ولا يعلو عليها علم أو حكمة أحد، كما أنه ليس هناك اقتدار أو عظمة تفوق عظمة واقتدار السلطان. وهو ولاعتباره أن للرئاسة شأنية ومكانة معنوية خاصة يقول: بأن رئاسة الملك والنبوة هي فقط تكون من نصيب بعض الأفراد المخصوصين، تمنح إليهم هبة من الله، ولا يمكن أن ينالها أحد عن غير هذا الطريق. وهو يحصر هذا النوع من الملوك بالملوك الصالحين، الذين يقابلهم ملوك الجور، وهم من يسميهم العامري بملوك السوء والشقاء.

ويقصد العامري من كون الرئاسة هبة إلهية، تذكير الملوك بضرورة التحلي بالأخلاق الحميدة. فبسبب ما تتمتع به الرئاسة من منزلة ومكانة معنوية، يوصي العامري الملوك بضرورة أن يزينوا أنفسهم بمكارم الأخلاق والقيم السامية. فهو يقول في هذا الخصوص.

((ليس أحد أحوج إلى تشريف جوهر مكارم الأخلاق من طبقات الملوك))[٢].

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٥٥.

وفي نظر العامري أن الملوك هم مرآة للطبقات الأُخر، ولذا ينبغي أن تكون المرآة نفسها أكثر شفافية من الناظرين إليها، كي يتمكنوا من تصفح صورهم فيها بوضوح. فالملوك ينبغي أن يظهروا صور جميع الناس وسائر الطبقات، وهذا إنما هو ممكن في حال ترفعهم عن المفاسد والرذائل الأخلاقية، وحينئذٍ يكونون أهلاً للقيادة السياسية وصالحين لها. فوفق رؤية العامري أن حكومة السلطان ولما لها من بعد أخلاقي، يمكنها أن تكون ركناً أساسياً من الدين، ولهذا هو يعبر عن الدين بأساس وعمود الحكومة. ويعتبر موقعية الحكومة بالنسبة إلى الدين كمحل المتعهد للأركان[١]. ثم إن رؤية العامري هذه، المقصود منها لفت نظر السلطان إلى مسألة ارتباط الدين بالسياسة، وأهمية ملاحظة أُصول الدين الأخلاقية في المجال السياسي.

كذلك كما بيّن سابقاً، أن وظيفة الملوك تتلخص في تمكين وتثبيت أركان الدين، وسوق الرعية للعمل وفق أحكامه وبرامجه. وفي القوانين السياسية لإيران يظهر الارتباط ما بين ثبات الحكم والدين، إذ أن أي ضعف أو وهن يصيب الدين سوف يتبعه ضعف في الملك أيضاً. ويقسم العامري السياسة مع الأخذ بعين الاعتبار الأهداف الكامنة فيها، إلى صنفين[٢]:

الأُولى، وهي بمعنى الإمامة وتهدف إلى اكتساب الفضيلة وغايتها الوصول إلى السعادة القصوى.

والنوع الآخر من السياسة، هو سياسة التسلط والغلبة، وترمي إلى استعباد الناس، وغايتها الشقاء والخدمة. فالحكم لتمييز السياسة الجيدة من السياسة السيئة، هو تابع لطبيعة الأهداف وأساليب العمل، إذ تتسم السياسة بالصبغة الإصلاحية، في حال كانت أهدافها جيدة، بحيث يستفاد منها في نشر الخير

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

والإحسان والبر، وعندئذٍ يكون حاملوها من أهل الشرافة ولهم الفخر بأنهم خلفاء الله، وفي غير هذه الصورة تكون السياسة غير صالحة وسيئة، وأصحابها هم مورد ملامة وذم.

((فمن الواجب إذن أن نعلم يقيناً أن صناعة الملك والسياسة مهما استعملت استعمالاً حسناً... يصير مجتلباً لشرف الإمامة ويصير خليفة الله في استصلاح الخليقة ومهما استعملت رديئاً فإن صاحبها... يبتلى من الضرورة بصفة المتغلبين))[1].

ويعتبر العامري، شخص الرسول الأكرم هو الجامع لسياسة الملك والنبوة، فهو مصداق اجتماع النبوة والملك في شخص واحد. وهو لتمتعه بهذه الخصوصية، قد بسط حكومته بقوة عالية، وباتباعه للأساليب الحسنة والجيدة قدم إلى العالم الآداب والأحكام الصالحة والرفيعة. كما أن نوع حكم الرسول، هو رئاسة الإمامة البعيدة عن الاستبداد والطغيان. والعامري يرى في هذا المقام أن من جملة مميزات وخصوصيات حكومة الرسول، استفادتها من مبدأ السيف ومبدأ الهداية والإرشاد في الوقت والمكان المناسبين[2]. إذ غالباً ما تُخاض الحروب من أجل تحقيق إحدى الأهداف الثلاثة:

١ ـ الحرب بقصد الجهاد.

٢ ـ الحرب بدافع الفتنة.

٣ ـ الحرب بهدف الإغارة على الأموال.

ويكون الجهاد بعنوان الدفاع عن الدين، أما الحرب بدافع الفتنة فهي تكون ناشئة من التعصب للأرض أو النسب، في حين أن الهدف من شن الحرب بالعنوان

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٥٧.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٥٨.

الثالث هو نهب وسلب الأموال والإغارة على الممتلكات[١].

ومن البديهي أن هدف الرسول ﷺ من خوضه لغمار الحرب هو الجهاد، وذلك لغلبة القوة الغضبية والشهوية على النوعين الآخرين من الحروب، ولبعدهما عن حكمة النبي.

ومن ثم يشير العامري إلى مسألة خلافة رسول الله ﷺ فيقول: ما دام خلفاء رسول الله يعملون في أُمور السياسة والقيادة بالسنن الصالحة والحسنة ويتبعون سنة وسيرة الرسول ﷺ، فإنهم لا مناص سيكونون أئمة ورؤساء على الناس ومفخرة للأُمة.

ويعتقد العامري أن الداعي إلى زوال وانهيار دولة الإسلام، هو في الخروج عن سنة وسيرة رسول الله ﷺ، بحيث ما دام نموذج حكومة الرسول يُقتدى به، فإن أي نوع من الآفات لن يصيب الملة الحنيفة.

كما أن حفظ الدين هو أيضاً رهن أتباع الخلفاء للسيرة النبوية. هذا مع تأكيده على أن الدين لن يطاله أي مكروه وإن ابتليت الأُمة الإسلامية في منهج وأُسلوب عمل رئاستها وسياستها بالأخطاء والعيوب والآفات.

إذ إن سيرة الرسول ﷺ هي في منأى عن سيرة الناس. كما أن الأخطاء والانحرافات التي قد ترتكب من قبل الخلفاء عند خلافتهم، لا تدون على صحيفة أعمال الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده. ويعبر العامري عن هذه الحالة بقوله: إن الانحراف من الأُمة لا يخدش في صورة الخلفاء الراشدين، خلفاء رسول الله ﷺ، كما أن الأعمال غير الصالحة لا تبعث على خدش صورة أنوشروان[٢].

وعند التدقيق في المطالب التي ذكرت، يشاهد بوضوح أن العامري كان ينتظر من الملوك أن يتبعوا السنة والسيرة الإسلامية العادلة. إضافة إلى سيرة وأُسلوب

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق ص٢٦٠.

ملوك إيران العادلة، وأحكامهم السياسية المقبولة والجيدة. فهم باتّباعهم لهذا المنهجَ ولهذا الأُسلوب لا يطلق عليهم لقب ملوك التسلط والتغلب، ولا ينسب إليهم الاستبداد وممارسة البطش. وعليه فإن هموم وأحزان العامري تدور في فلك تقريب سلوك ومنهج السلطان من السنة الدينية الشريفة، ومن السنة التاريخية السياسية لملوك إيران القدماء. ثم إن العامري كان يعتقد بناءً على الرؤية الإسلامية، أن للحكومة غاية وهدف نهائي، بحيث إنه عند تحققها تتحقق الحكومة المطلوبة. وهو يرى أن ذلك الهدف يتمثل بإقامة القسط والعدل، وتحقيق المنفعة العامة من خلال الاستفادة من المواهب الربانية والطبيعية[١].

يعبّر العامري من خلال مقارنته للإسلام مع سائر الأديان، أن إحدى أهم مميزاته التي يمتاز بها على كافة الأديان هي في رؤيته للحكومة. بحيث يرى العامري أن دين اليهود، دين يبتني على التسلط والتغلب والذل[٢].

ثم يعود العامري ليؤكد على مبدأ عدم فصل الدين عن السياسة، وذلك لأجل ضمان تنظيم اُمور حياة الدنيا والآخرة، إضافة إلى أن فضائل الناس تصل إلى أوجها في حال اقتران الدين مع الدنيا.

((وفضائل الناس لن تتم إلاّ بامتزاج أحوال الدين والدنيا واشتباك أسباب الآخرة بالأولى ودين الإسلام هو المنتظم لها كلها والوافي بعامة ابوابها))[٣].

ويشير العامري أيضاً في سياق مقايسته للإسلام مع جميع الأديان، إلى أحكام وقوانين زردشت. إذ يبين أن أحكام تلك الديانة كانت تدعو إلى اكتساب الأخلاق الحسنة والخصال الحميدة. ولكن نظراً لظهور القرآن، بعد الأُوستا، فإن

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق ص٢٦٨.

محتوى ومضمون الأخير أصبح غير قابل للمقارنة مع القرآن[(١)]. ويرى العامري أن الدين الزردشتي في مقام حثه على تحصيل مكارم الأخلاق لا يتسم بنفس الجدية الموجودة في الدين الإسلامي. مستنداً في ذلك إلى تجرؤ ملوك ايران على مخالفة الأحكام، مع أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم من أتباع تلك الديانة. وفي الحقيقة يمكن لنا القول إن انتقاد العامري للديانة الزردشتية ينطلق من طبيعة عمل الملوك ومنهجهم السياسي.

وهو يذكر إجمالاً بعض النقاط التي تظهر تفوّق الدين الإسلامي، منها: إن ملوك إيران كانوا يمنحون الكرامة والشأنية للناس على حسب أصلهم ونسبهم، مما يعني عدم إمكانية مقارنة الأُوستا بالقرآن. إذ يقول العامري: إن ملوك إيران كانوا يرقون الرعايا من مرتبة إلى مرتبة أُخرى، استناداً إلى الكرامة الناشئة من الحسب والنسب، كما أنهم كانوا يميزون بين الناس[(٢)].

في حين أن ملاك الترقي والعلو في القرآن هو في خصوصية النفس الناطقة عند الإنسان، وليس على أساس العرق والنسب الطبيعي[(٣)].

ويعتبر العامري ان الإيرانيين ابتلوا قبل الإسلام بمحنتين[(٤)]، الأُولى: منع رجال الدين الزردشتيين (موبدون) الناس من تحصيل الحكمة الإلهية، لما كانوا عليه من جهل وجمود وتحجر فكري. إذ يقول العامري: إن منع (الموبدون) هذا يعود إلى افتقارهم للحكمة النظرية في معتقداتهم. فالاعتقاد بأن العالم مركب من قوتين متضادتين، وأنه يتألف من عنصرين قديمين، إضافة إلى مطالب أُخر، يدلل بقوة على ضحالة الحكمة النظرية لديانة الزردشتيين، التي شكلت بسبب القصور

---

١ ـ المصدر السابق ص٢٦٢.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

٤ ـ المصدر السابق ص٢٧٦.

الفكري للموبدان واستخدامهم لأساليب القوة والبطش مانعاً وحاجزاً أمام اكتساب الحكمة الإلهية[١].

أما المحنة الثانية التي ابتلي بها الإيرانيون، فهي تكمن في استعباد واستغلال طبقات الشعب من قبل الملوك.

إذ إن الملوك كانوا يدعون أنفسهم آنذاك بـ ((الملوك والأسياد)) وسائر الناس بـ ((الفلاحين والرعية))[٢]، ولهذا راحوا يذلونهم ويحقرونهم.

ويرى العامري أن الايرانيين قد انجروا جراء هاتين الآفتين إلى الفساد والضلالة، وإن تمتعوا بحضارة مهمة وإعمار مميز، وكانت لهم عاداتهم وآدابهم ومراكزهم التي أولوها اهتماماً خاصاً. وبناءً عليه، يعتقد العامري أن لدخول الإسلام على إيران حسنات وفوائد أهمها العطايا الثلاث التي قدّمها للإيرانيين وهي عبارة عن[٣]:

١ ـ تخليصهم من العبودية وتحريرهم من الجمود والتبعية الفكرية. إذ علمهم الإسلام المساواة بين الناس من حيث الخلقة، وأن معيار الأفضلية يكون بلحاظ التقوى.

٢ ـ إرشادهم إلى الحكمة الإلهية من خلال الدليل والبرهان، وحثهم على اكتساب الفضائل الروحية والمعنوية.

٣ ـ إفساح المجال أمام الإيرانيين لكي يعيشوا في ظل دولة الاسلام، وهو ما جعلهم يتعرفون على الأخلاق الفاضلة والآداب والعادات الحميدة والحسنة. إضافة إلى تحريرهم ودفعهم باتجاه إعمار وبناء البلاد.

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق نفسه.

الخاتمة

يغلب على الحقبة الزمنية التي عاشها الفيلسوف والمفكر الكبير، أبو الحسن العامري، حالة من الانحطاط والنـزاع الفكري والأخلاقي، بالإضافة إلى بروز الضعف والوهن والانحلال في القدرة السياسية. فخصوصية العصر الذي عاشه هو والعديد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين له، بصورة عامة، أنه كان عصر انحطاط، ومنطلق للصراعات والتجاذبات الفكرية. فلقد شهد الانحطاط والفساد الخلقي، وبرزت فيه الأزمات العقائدية، إضافة إلى ضعف القدرة السياسية، وانحلال وتفكك جهاز الحكم والسياسة بشكل كامل. إذ تقلص النفوذ السياسي للخلافة العباسية وضعفت قدرتها، وفي المقابل نمت قدرات الحكومات المستقلة، التي كانت تكتفي أحياناً بذكر اسم الخليفة في الخطب وسك اسمه على النقد، وأحياناً أُخر تستغني عن ذلك العمل الاحتياطي، بحيث ذهبت العديد من الأسر على اختلاف مشاربها وأهدافها ومقاصدها إلى التفكير في سبل استمرار حكمهم ودوامه.

ففي هذه المرحلة وفي هذه الأجواء المشحونة بالأزمات والاضطرابات، ومن أجل استبدالها بمناخ مستتب، ينشغل الفكر عادة ويسعى جاهداً في البحث والاستقصاء لتقديم سبل الحل.

ويكون إعمال الفكر لعلماء الاجتماع، العنصر الأساس في عملية البحث والاستقصاء تلك، بحيث يقدمون للمجتمع الحلول لتلك الأزمات الاجتماعية والفكرية المتفاقمة خطورة، فإجمالاً تضطلع النخبة بهذا العمل مستندة إلى ما توصلت إليه من حلول ونظريات، ترشحت عن تفكّرها وبحثها المطول.

ويعتبر أبو الحسن العامري من جملة العلماء والمفكرين الذين عايشوا مرحلة الانبعاث والاضطراب الفكري، إذ ولّد فيه تبحره وتسلطه في علوم المنطق والفلسفة، ومعرفته بالعلّوم الوافدة من اليونان، واطلاعه بالجملة على آراء كل من أرسطو وأفلاطون، روح التفكر وجعله منكباً على إيجاد الحلول الفكرية والنظرية للأزمات

والاضطرابات والمحن التي سادت آنذاك. ثم إن أفكاره وتصوراته حول ما بعد الطبيعة، والأخلاق والتصوف والمنطق، وأيضاً اطلاعه على علوم اليونان، جعلت منه، عالماً مفكراً ذو رأي في العالم الإسلامي.

ومن أجل تكوين نظرة شاملة حول سيرته الفلسفية والفكرية، وكيفية تشكل شخصيته، يجدر الالتفات إلى طبيعة تربيته الأُسرية، والمكان الذي نشأ فيه، إضافة إلى طبيعة المراكز السياسية والعلمية التي كان يتردد إليها. إذ يدعى والد العامري أبو ذر محمد بن يوسف الساماني، وهو من أهل العلم والفضل، وكان محباً للفقه ومعلماً للسيرة النبوية والتفسير والقرآن. كما أنه كان على ارتباط مع بعض النحل الكلامية من الاسماعيليين والماتريديين والأشعريين. وعليه، يمكن القول إن البيئة والمحيط الذي ترعرع فيه العامري كان يغلب عليه الطابع العلمي والسياسي. ومن الإشارات القوية الدالة على ذلك، ذهاب العامري في سن الثامنة عشرة إلى مدينة بلخ، وطلبه للعلم في الحوزة الدراسية لأبي زيد البلخي، وكذلك كان لحضور والد العامري في ساحة السياسة أن جعل العامري على تماس مباشر بشؤون السياسة، وصنعت منه عالماً ومفكراً له خبرته بالواقع وفي عالم السياسة.

كما أن لنشأته وتربيته في ظل شرائع وسنن الملكية الإيرانية، تأثيراً على منحى تفكيره، إذ أخذ يعمل على التوفيق بين الأفكار السياسية الإسلامية والإيرانية، ويلفق بين ما تقتضيه حوادث زمانه وبين النظريات السياسية الإسلامية. فلقد استند إلى التجربة السياسية الإيرانية والرؤى السياسية للإسلام ليقدم نظريته حول أركان وسبل حفظ البلاد. وإجمالاً تعد شرائع وقوانين الملكية الإيرانية والسنن الإسلامية هما المنبعان الأساسيان لنظرياته.

وانطلاقاً من المباني الفكرية للعامري، يمثل الإنسان المحور الأساس في السياسة، لذا تعد معرفته أمر ضروري وركن أصلي في العمل السياسي. فهو يعتبر أن الإنسان موجود ذو بعدين، له حاجاته المادية والمعنوية، وعليه تكون أهدافه لها صبغة دنيوية وأُخرى أُخروية، كما أن الدنيا هي مقدمة للوصول إلى الآخرة،

وشرط ضروري لبلوغ السعادة الأُخروية. ثم إنه يقول بوجود ارتباط بين صلاح وانتظام الحياة الدنيوية وعدمه وبين السعادة في الآخرة وعدمها، ووفق رؤيته يحتل الدين موقع الربط ما بين دنيا الفرد وآخرته، حيث إن الدين يحوي على مجموعة من الأحكام والقوانين التي تربط بين الحياة الدنيوية للإنسان وبين الحياة الأُخروية. وإن ترك هذه القوانين يؤدي إلى فساد الدنيا والآخرة.

إن موقعية الرؤية السياسية هي الربط ما بين الدين وبين السياسة. فهو يرى أنه من خلال الاستفادة من أحكام وقوانين الدين، تمهد الأرضية لإعمار حياة الدنيا وللنجاة في الحياة الأُخرى. وتلعب السياسة دور إصلاح وهداية وإرشاد الفرد، من أجل تخليصه من مصاعب ومحن الدنيا، وضمان سعادته الأُخروية. وعليه تنقسم السياسة وفق رؤية العامري إلى مجموعتين، سياسة حقيقية وسياسة غير حقيقية، والأُولى هي السياسة الكاملة التي تهتم بتدبير أُمور حياة الدنيا والسوق نحو الكمال الأُخروي.

ويعتبر العامري السياسة الحقيقية، سياسة فاضلة، ركنها الأساس وجود القائد الفاضل، بحيث تبرز هذه القيادة الفاضلة في الرئاسة الحقيقية للأنبياء. كما أن رئاستهم تشمل الأُمور الخاصة والعامة، والامور المادية والمعنوية لما لهم من الفضل الناشئ من الله تعالى، ولتمتعهم بالعقل الكامل.

وبالالتفات إلى خصوصيات النبي، فهو يتعهد الرئاسة السياسية والدينية ولا يفصل بينهما. ثم باتّباع رئاسته الفاضلة يتحقق هدف الإنسان أي بلوغ السعادة الدنيوية والأُخروية، واللذان يؤديان إلى امتلاك الكمال الأخلاقي. ويرى العامري أن في اتّباع السنة سبيل الوصول إلى الكمال الأخلاقي، بحيث يتعرف إليها الإنسان نتيجة انتشار الفضائل. ثم، وجراء العمل بمقتضياتها يصل إلى النظام الاجتماعي الذي هو ضروري للحياة الإنسانية.

وعليه، يرسمّ العيش في المحيط الاجتماعي والتقيد بآداب ورسوم السنة، طريق سعادة الإنسان. فالمجتمع هو البيئة والإطار اللازم لتطبيق أحكام وقوانين

الدين. وفيه تزهر الفضائل الإنسانية، والتي بنظر العامري إنما تتحقق في ظل التزام الفرد بـ ((الأخلاق المدنية)). ثم إن الأخلاق المدنية هي الشرط الأساس والأصلي الباعث على استقرار المدينة وعلى الالتزام بالفضيلة والحكمة النظرية والعملية، كما أن تحلي المدينة بالفضيلة الكاملة، يوجد ما يسمى بالمدينة الفاضلة، التي يلتزم أهلها بالاصول الأخلاقية. اما في المدينة غير الفاضلة، فليس هناك معنى للفضيلة الكاملة، وأفرادها أصلاً لا يفكرون بالسعادة، وبالتالي هم بعيدون عن حقيقة وواقعية الإنسان، فتغلب عليهم الخصال والصفات المادية ولا يتمتعون بالحكمة.

وما يتبع فقدان الحكمة داخل المدينة، تولي الرئيس غير الفاضل للرئاسة. وحينئذٍ لن تكون هذه المدينة في منأى عن الزوال وسوف تعج بالنزاعات والهرج والمرج. وذلك لانعدام روح التعاون والتعاضد والانسجام بين أهلها. ثم إنه وبسبب التفاوت في مصالح ومنافع الناس، وعدم رجوعهم إلى منبع واحد وهو السنة، لذا لن تتطابق احتياجات الأفراد مع بعضها البعض، مما سيؤدي إلى وقوع التزاحم في المصالح، وإلى بروز النزاعات والصراعات داخل المجتمع. وتخبو في هكذا مجتمع، العدالة التي هي الهدف النهائي للحياة الإنسانية وعندها تتعزز الأنانية والجشع وحب المال والتسلط بصورة جامحة.

وعند الأخذ بعين الاعتبار أنواع المجتمعات، والعلاقات والروابط الحاكمة عليها، يطالعنا شكلان للحكم. الأول وهو حاكمية ورئاسة الأنبياء عليهم السلام وخلفائهم، بحيث يكون الرئيس مصاناً عن ارتكاب الذنوب والأخطاء، ويتفوق بعلمه على علوم الآخرين؛ لاتصاله بمنبع الوحي، ولاتباعه للسنة أيضاً، كما أن الأساليب المتبعة في هكذا حكم تكون قائمة على أُسس العدالة والرأفة. وهذا ما تجلى في حكومة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء من بعده.

ويعتبر العامري هذا الشكل من الحكومة، هو النموذج المطلوب للحكومة، إذ إن الحاكم فيها هو القانون كما أن العدالة متحققة فيها. وهو يستند في آرائه

وأفكاره إلى سيرة حكم الخلفاء الراشدين، بحيث يعتبر حكوماتهم مثال الحكومة المطلوبة. وعندما ينقل بعض المطالب عن الإمام عليّ عليه السلام أو عن الخليفة الثاني - خاصة في كتاب السعادة والإسعاد - يعتبرهما نموذج الرئاسة الفاضلة، التي تمارس السياسة الهادية للناس والموصلة نحو السعادة.

وفي مقابل الرئاسة الفاضلة، الرئاسة غير الفاضلة، والتي تكون سياساتها سبباً لزوال الفضيلة من داخل المجتمع. فيحكمها الملك الجائر الذي وصل إلى سدة الرئاسة عن طريق الغلبة والتسلط، والذي إذا ما استمر على ممارسة سياسة التسلط والقوة، وظل حكمه حكماً جائراً فإن زوال رئاسته وحكومته هو أمر حتمي. إذ لا تحقق للعدالة في مثل هكذا حكومة، ولا وجود للنظام الاجتماعي، الذي هو الوظيفة الخاصة للحكومة.

ويرى العامري أنه ينبغي على الملك أن يتمتع بمكانة إلهية، وأن يتحلى بالحكمة والمعرفة، وأن يعمل على تجنيب المجتمع الصراعات والنـزاعات والوقوع في الفتن وانتشار الفساد، وأن يحرص على مصالح الناس، وذلك باتباعه لسيرة حكومة الملوك العادلين كحكومة ملوك إيران. ويعتقد العامري أن سلطنة الملك العادل هي الحكم المقبول، فهو يوصي الملوك انطلاقاً من نظرته الواقعية وفكره الإصلاحي، باتّباع سنن وشرائع الملوك العادلين إضافة إلى الأحكام والسنن الدينية. وحينئذٍ سيتمتع الملك بالمشروعية اللازمة لحكمه، ويكون أداة لتنفيذ الأحكام وقوانين الدين، مما يحقق مفهوم توأمة الدين والسياسة. وتكون سياسة السلاطين قريبة من سياسة الخلفاء ومقتدية بها. مع التأكيد أيضاً على سيرة وحكم ملوك إيران، بحيث تعتبر سياساتهم موافقة لمسيرة الإصلاح وتقديم ما هو فيه خير لصلاح المجتمع. فالسلطان وفق هذه الرؤية هو خليفة الله على الأرض، كما أن اقتداره إلى جانب القرارات (التي يتخذها بشأن المجتمع) يؤديان إلى زوال المفاسد والمساوئ من داخل المجتمع، لذا ينبغي له أن يتمتع بتمام العظمة والقدرة، كي يتمكن من إيصال النظام السياسي إلى حالة من النظم والاستقرار، فيتم

إرساء القوانين الاجتماعية، وإحلال الأمن، وتوجيه المجتمع من خلال البعد الديني والأخلاقي باتجاه اتّباع السنة.

أما على صعيد قوانين وأنظمة حفظ البلاد، ومن أجل أن يستفيد الملك من السنة، ينبغي عليه أن يستشير الأجهزة الوزارية والمجموعات التابعة لها، ومن غير المقبول تحييدها جانباً. إجمالاً يعتقد العامري أن الملوك هم خلفاء الله على الأرض، ولهم مقام الأفضلية وعلو الشأن مقارنة مع سائر الناس. ثم إن هكذا سلطان هو عضد للدين، وله ملكة العدالة والقدرة على الحكم، كما ان حرصه على السلطنة وأساليب حفظ البلاد والتدبير والسياسة وفق شرائع الملكية الإيرانية هو مستفاد من التصور الآنف. فالملوك من أمثال أنوشروان، يمتلكون ملكة العدالة والقدرة على الحكم، ولهذا يكون مقامهم مقام الرئاسة ووظيفة الآخرين تقديم الطاعة إليهم. إذ إن منشأ عدالتهم وفضلهم لا دخل له بالتسلط والغلبة. وهذا على خلاف الملك الجائر الذي لا يملك موقعية إلهية، وهو قد وصل إلى سدة الحكم عن طريق التسلط واستعمال القوة، مستمراً على هذا المنوال في إدارة حكمه. وعليه أن تعلق العامري بسنن الملوك، إنما هو تعلق بسنة الملك العالم العاقل، المساند للدين وليس بسنة السلطان الجائر.

ملحق رقم [١] (*)

القول في فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الملك (١)

مَنْ رَضِيَ لنفسه أن يكون في بعضِ شيَمِه حراً، وفي بعضها عبداً؛ فليس هو بذي نفس أبيَّة.

ومَنْ حاد عن الأفعال الجيِّدة لفرط الشُّغْل تَعْجُّلاً إلى الراحة؛ فليس هو بذي همَّة عليَّة.

ورغبة الملوك في الأدب تحيي الأدب (٢)، وعند استقامة طرائقهم يقوى الذَّبُّ، وعند اجتبائهم أهل الفضل تظهر الفضيلة.

ولن يفرح العاقل بالنعمة التي لا يستحقها، والمنـزلة التي ينالها باسم غيره، والفَلْجِ الذي يكون من جور الحكم، والظَّفَر الذي يتفق من ارتكاب الخِطار.

ولن يبلغ ألف رجل من إصلاح رجل واحد يحسن القول دون حسن العمل، ما يبلغ رجل واحد في إصلاح ألف رجل في تصديق القول بالفعل.

(*) هذا الملحق مقتبس عن كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، الفصل السابع.

١ ـ كلمة الملك هنا معناها السياسة والحكم، والمَلِك: السائس والحاكم، وعن هذا الفصل انظر الإعلام بمناقب الإسلام، مقدمة المحقق ص٤٧ ـ ٥٠، وانظر:

F. Rosenthal: "state and Religion According to Abual". Hassan – Amiri. Islamic Quaterly. April ١٩٥٦. PP ٤٢ – ٥٢.

٢ ـ كلمة ((الأدب)) هنا بمعنى الخلق الكريم، وعن تطور مصطلح ((أدب)) وعلاقته بالأخلاق والتربية انظر:

Gabrieli: "Abab" Enc. Of Islam New ed. Walzer (with Gibb): “Akhlak" ibid.

وكما أن الأعمى لا يمكنه أن يهتدي، والفقير لا يمكنه أن يستغني؛ كذا أيضاً لا يستصلح أحد غيره إلاّ بعد إصلاح منه لنفسه.

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نصرف السعي إلى ما هو غرضنا من القول فنقول: إن أعمَّ المعاني الضرورية التي [تتم بها الرئاسة] شيئان:

أحدهما: النبوة الصادقة.

والآخر: المُلك الحقيقي.

ولا رياسة في العلم والحكمة فوق رياسة النبوة.

ولا رياسة في الاقتدار والهيبة فوق رياسة المُلك.

ولن يتفق للإنسان ولا واحد منهما إلاّ بموهبة سماوية.

وقد قال الله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَآ آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾[(١)]. وحكى عن موسى في مخاطبته قومه: ﴿اذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاء وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا﴾[(٢)].

فإذْ كان هذا غيرَ مشكوك فيه فمن الواجب أن نعلم يقيناً أنه ليس أحدٌ أحوجَ إلى تشريف جوهر مكارم الأخلاق من طبقات الملوك؛ فإنهم على الحقيقة أُسْوَةٌ لمن دونهم، وكالمرآة لغيرهم. ومتى لم تكن المرآة أصفى من وجه الناظر إليها لم تَرُدَّ شَارَتَه على التمام. وأيُّما مَلِكٍ لم يبالغ في قهر الدَّنيِّ من أخلاقه لم يستمتع بحسن الثناء عليه، ولم يمكنه دفعَ العيوب عن رعيته[(٣)].

وإذْ عُرِفَ هذا؛ ثم تحققنا أيضاً أن محلّ الدين من المُلكْ محلُّ الأُسِّ من

---

١ ـ سورة النساء، آية ٥٤.

٢ ـ سورة المائدة، آية ٢٠.

٣ ـ عن مفهوم ((المَلِك)) و ((المُلك)) و ((الرئيس الفاضل))، قارن الفارابي: ((فصول المدني)) ص١٠٤، ١٠٥، ١٢٢ ـ ١٢٤، ١٢٧. و ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) ص٥٥ ـ ٦١.

البنيان، ومحلّ الملك من الدين محلّ المتعهد للأركان[١] ـ فمن الواجب أن نعلم أنه لن يُحكم لدين من الأديان بتحصيل الكمال إلاّ إذا وُجد ضَامّاً في نفسه مكارمَ الأخلاق؛ ليتصرف به المتديِّنُ بين عائدتي الحمد والأجر.

ولن يشك أن حيازة المحامد الرفيعة لن تتأتى للإنسان إلاّ بالمعاون الخارجة: أعني المال والإخوان.

أما المال فلما تعلق به من إظهار الجرأة، ومواساة الأقارب، والإفضال على الأصحاب، والتفقُّد للجيران.

وأما الإخوان فلما تعلّق بهم من الاقتدار على الأعداء، والدفع عن الحريم، والأنفة عن الزّلة، والمعاونة بالجاه[٢].

ومعلوم أن الديانات المحرِّمة على أهلها اقتناء المال، والباعثةَ على اعتزال الناس، معدمةٌ لأهلها هذا الصنف من المحامد.

ثم لا يُشكُّ أيضاً أن السياسة في نفسها مفتنّة إلى صنفين، وأغراضها متنوعة إلى نوعين، ولوازمها منقسمة قسمين:

---

١ ـ عن نظرية الدين والمُلك في الفكر الإسلامي انظر أيضاً البيروني: ((تحقيق ماللهند)) ص٧٥: ((قال [أنوشروان]: وأول ما يجب على الملوك إقامة الدين وتحقيقه بالعمل نفسه، وبأخذ الرعية بإقامته؛ فإن الخير كله إنما هو في طاعة الله جلّ وعزّ. وقال: وإن قوام الملك إنما هو بالدين؛ فإذا ضعف الدين ضعف الملك)). مسكويه، تهذيب الأخلاق ص١٤٤ ـ ١٤٦: ((والاوائل لا يسمون بالملك إلاّ من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره. وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلباً، ولا يؤهلونه لاسم الملك؛ وذلك أن الدين هو إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى؛ والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي؛ حافظ على الناس ما أخذوا به. فالدين أُسّ والملك حارس، وكل ما لا أُس له فمهدوم، وكل ما لا حارس له فضائع)). وانظر: كريستنسن: ((إيران في عهد الساسانيين)) الفصل الثالث ـ الزرادشتية دين الدولة ص١٢٠ وما بعدها.

٢ ـ انظر: F. Rosenthal. Ibid. p.٤٤.

أما أحد صنفي السياسة فالإمامة[١]؛ وغرضها تحصيل الفضيلة، ولازمها نيل السعادة الأبديَّة[٢].

والصنف الآخر من السياسة التغلب؛ وغرضها استعباد الخليقة، ولازمها الشقاء والخدمة[٣].

وقد علمنا أن كل قُنيةٍ أمكن أن يستعملها الإنسان استعمالاً حسناً، وأن يستعملها استعمالاً رديئاً، فإنها لا محالة تصلح بصلاح الغرض، وتفسد بفساده.

ومثاله: أن الفقهاء لما جعلوا غرضَهم من صناعتهم الشريفة العائدة بمصالح الدارين الترؤّس على العامة، والحظوة عند السلاطنة، والتسلط على أملاك الضعفاء، واستعمال الرّخص في إبطال الحقوق. انقلبت الصناعة عن استحقاق الحمد إلى استجلاب المذمة؛ وقد قال الله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَن صَلاتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ * وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾[٤].

فمن الواجب إذن أن نعلم يقيناً أن صناعة الملك والسياسة مهما استعملت استعمالاً حسناً فإن المعتنق لها، والمستقل بأعبائها، يصير لا محالة مجتلباً لشرف الإمامة، ويصير خليفة الله ـ تعالى جدّه ـ في استصلاح الخليقة.

ومهما استعملت استعمالاً رديئاً فإن صاحبها والمفتخر بحيازتها يُبتلى من الضرورة بصفة المتغلّبين، ويُعدُّ بقاؤه فضيحةً لزمانه.

وقد قال الرسول عليه [الصلاة و] السلام: ((الأعمال بالنيّات، ولكلّ امرئٍ ما

---

١ ـ انظر: د. محمد ضياء الدين الريس: ((النظريات السياسية الإسلامية)) ص٧٨ ـ ١٢٢ و٣٠١ وما بعدها، وقارن

Gibb: " studies on civilization of Islam" pp. ١٤١ ff.

٢ ـ عن مفهوم السياسة الفاضلة، قارن الفارابي: ((فصول المدني)) ص١٦١ ـ ١٦٢. و ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) ص٦١ ـ ٦٤، ٦٧ ـ ٧١.

٣ ـ انظر مسكويه ((تهذيب الأخلاق)) ص١٤٤.

٤ ـ سورة الماعون: ٤ ـ ٧.

نوى؛ فمن كانت هجرته إلى الله وإلى رسوله فهجرته إلى الله وإلى رسوله، ومن كانت هجرته إلى مال يصيبه أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه))[١].

وإذْ تقرَّر هذا فمن الواجب علينا أن نجيل الفكرة فيما خصَّ الله تعالى به محمداً ـ عليه [الصلاة و] السلام ـ من سعة الذكر، بما جمع له من النبوة والملك، وصيّرهما من كمال القوة بحيث طبّقا واسطة العالم، واستخلصا لباب العمران، وحازا أسرَّة الممالك؛ فاجتمع لملوك دعوته محاسن الرسوم الشريفة المأخوذة من أحكام الدين الحق، ومحاسن المثل السّلطانيّة المأخوذة من أشوس ملوك الأرض[٢].

أهو بالإمامة أشبه أم بالتغلب؟

وخصوصاً إذْ وجدناه مستعملاً للسيف في موضعه، كاستعماله الإرشادَ في وقته؛ فنقول:

لسنا نشك أن الوقائع الحربية بين أصناف الخليقة لن تقع إلاّ على جهات

---

١ ـ حديث صحيح روي في الكتب الستة الصحاح عن عمر بن الخطاب. انظر السيوطي: ((الجامع الصغير)) ١/٢.

٢ ـ يبدو أنه يقصد استفادة المسلمين ببعض النظم السياسية والإدارية في البلاد التي فتحوها، ولا سيما فارس.

انظر في هذا المسعودي: ((مروج الذهب)) ١/١٦٤ وما بعدها وخاصة ١٦٧ وما بعدها والبيروني: ((الآثار الباقية)) ص٣١. وانظر:

Browne: "A literary History of persia" I. PP. ٢٥١ FF.

ويعد كتاب كريستنسن ((إيران في عهد الساسانيين)) كما بين ذلك مترجمه د. يحيى الخشاب في مقدمته ((أهمية خاصة بالنسبة للدراسات المتعلقة بالحضارة الإسلامية. فهو يتحدث عن النظم الإدارية أيام الساسانيين، ويبين ما نقل من هذه النظم إلى الدولة الإسلامية فيما بعد؛ كنظام الوزارة، واختصاصات كبير الوزراء، وكنظام الدواوين والجباية)) وانظر مثلاً ص١٠٢، ١١٧، ١٢٢، ٤٩٩.

ثلاثة، وهي: الجهاد، والفتنة، والتصعلك[1].

فأما الجهاد: فهو الذي يتولاّه عمّار البلاد، وساسة العباد؛ من الدفاع عن الدين، والصيانة للمراتب.

وأما الفتنة: فهو ما يقع بين طبقات الأُمم من إلهيج والقتال: لتعصب بلدي، أو تعصب نسبي[2].

وأما التصعلك: فهو ما يقصد به من انتهاب المال، واستلاب الأملاك.

فالنوع الأوّل نتيجة القوة التمييزية؛ وهو محمود عند ذوي الألباب.

و [أما] النوعان الآخران فأحدهما نتيجة القوة الغضبيّة، والآخر نتيجة القوة الشهويّة، وكلاهما مذمومان عند ذوي الألباب.

ونحن متى تتبعنا حال محمد ـ صلى الله عليه [وآله وسلم] ـ في حروبه ووقائعه، وجدناه جاعلاً لقصارى غرضه من الثبات القويّ في مصافّ القتال كلمةً يبذلها [خصمه] قريبةً من الإقرار بوحدانية من له الخلق والأمر، والتصديق بما أرسل إليه من عنده ـ جلّ جلاله ـ ، حتى إذا وجدها منه أغمد عنه سيفه، وأوجب على نفسه حمايته، ومتى ألقاه مصرّاً على منابذة الحق صرَف ما حواه ذلك الخليع من مال الله تعالى في أبواب البرِّ، ومكاسب الأجر، ومعونة من جرَّد العبودية لخالق البريّة؛ من غير أن يرتاح للتلذذ به، أو يبتهج بالتمتع من زَهراته. فخرج من الدنيا بعد استخلاص ممالك جزيرته لأهل دعوته، على تلك الحالة السويّة، والوتيرة الصادقة، صابراً على بؤسه، وضيق حاله، صارفاً همَّته إلى عبادة خالقه، لا يجنح إلى شيء من زخارف الدنيا، ولا يغتر بأطايبها.

وإذا كان هذا دأبه، وعليه ديدنه في عامة أنحائه، وصنوف وقائعه، لم يُشَكّ أنه ـ صلى الله عليه [وآله وسلم] ـ كان مستمسكاً في سيره بصورة عبد قد أخلص

---

١ ـ انظر أن مفهوم الحرب ودوافعها وأنواعها قارن الفارابي: ((فصول المدني)) ص١٤٦.

٢ ـ يقصد ما نسميه اليوم بالتعصب الوطني والتعصب العنصري.

الولاية لمولاه، وعلم أن عباده كلهم قد انتهكوا حرمته، وخلعوا طاعته، واستعانوا بأموالهم على أبواب عصيانه. فحملته سجيّة الوفاء لمولاه، وخلقُ الحفاظ لأياديه، على نهيهم وزجرهم، فبالغ فيه بالقول اللطيف أزمنةً طويلة، حتى إذا آيس من ارعوائهم، وأيقن أنّ الوعظ لا ينجع فيهم، ذهب في علاجهم مذهب الطبيب المتحدِّب الذي خاف إتيان الداء العضال على نفس العليل، وعلم أن السبيل إلى استبقائه غير موجود إلاّ بقطع عضو من أعضائه، فأوقع في مغازيه بعدد من القتلى، تدرّجاً إلى استنقاذ الجمهور من الهلك والردى، وذلك لتيقنه بأن المحمولين على شرف الدين في مبدأ أمرهم كرهاً متى وقفوا على فضائل دعوة الحق أخيراً فإنهم ـ بعد الاستيضاء برونقها ـ سيعتدون له بجسيم المنّة، وجزيل النعمة، ويقبلون على خدمة مولاهم ليتلافوا به فارطهم؛ فتصير أحوالهم فيه شبيهة بحال المأخوذ في صغره بالتأديب وهو يبغض مؤدبه، حتى إذا عقل وانتبه أيقن موقع النعمة العظيمة، فالتزم شكره، واعتقد إحماده.

وإذْ كانت الشريعةُ الإسلامية مؤسسةً منه ـ عليه [الصلاة و] السلام ـ على هذه السنة الحميدة، فقد علم أن من خلفه في اعتناق المهم من أمر السياسة والملك، متى أحسن غرضه منه، واقتدى في جميع ما يتعاطاه بسنّته؛ فهو لا محالة يصير إمام أهل زمانه، ومفخراً لكافة أعقابه، بل يصير رحمة للعالم، وحجةً للبشر، وأُسوةً حسنة، وقدوة حميدة.

وإذ كان الوضع الحقيقي للملك الإسلامي بهذا المحل والجلالة، فمن الواجب أن نعلم أن الآفة متى لحقته في زمان من الأزمنة فإن الملّة الحنيفيّة لن تصير معيبةً به، والخلفاء الراشدون لن يصيروا معيّرين به؛ كما ليس يعيّر أنوشروان بسيرة يزدجرد الأثيم (١).

١ ـ هو يزدجرد الأول الذي تولى من ٢٩٩ ـ ٤٢٠م وكان موضع حكمين مختلفين من المؤرخين. فالمؤرخون المسيحيون يمتدحونه لرحمته وعلو نفسه، والمؤرخون العرب والفرس يلقبونه

ثم من الواجب أن نعلم أيضاً أن الناس لما لم يكن لهم بد من الوزعة[(١)]، وكان ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن ـ فإنا متى تتبعنا أحوال ملوك الأديان الستة، حكم العقل الصريح بأنه لا يجوز أن يوجد منها شيء بالغاً مبلغ الإسلام في وفور القسط من شروط الإيالة، وجزالة الحظ منها:

فإن دين اليهود مؤسّس على الانتصار المحض.

ودين النصارى مؤسّس على التذلل المحض.

وفضائل الناس لن تتمّ إلاّ بامتزاج أحوال الدين والدنيا، واشتباك أسباب الآخرة بالأُولى. ودين الإسلام هو المنتظم لها كلها، والوافي بعامة أبوابها[(٢)]. وذلك

بالقاب مثل: الآثم، والخادع، وكان في رأيهم ناكراً للجميل، متهماً، شريراً، قاسياً على رعيته، ويبدو انه بدأ حكمه باللين والعدل، فلم تقدر رعيته أو بعضها ذلك منه؛ فانقلب إلى الغلظة والظلم وسفك الدماء. ولذلك يرى كريستنسن في كتابه ((إيران في عهد الساسانيين)) ص٢٥٥ ـ ٢٥٦ أنه كان نشيطاً خيراً، ولكنه صار ظالماً حين خاض غمار المعركة الحامية التي ذاد فيها عن سلطته ضد طغيان الطبقات الممتازة. ويبدو من كلام العامري أنه يقصد تشبيه معاوية (وربما معظم الخلفاء الأُمويين) بيزدجرد الأثيم، وإن الإسلام لا يعيّر بما فعلوه. انظر ما قاله عن معاوية فيما سبق ص١٠٥ ـ ١٠٦.

١ ـ انظر العامري: ((السعادة والإسعاد)) ص١٨٦ ـ ١٨٩ حيث يبين ضرورة الحكومة والحاكم، ويقتبس في ذلك ـ إلى جانب أقوال أرسطو وأفلاطون ـ قول عليّ بن أبي طالب: ((لا بدّ للناس من امير: بر او فاجر))، وقول عمر ((لا بدّ للناس من وزعة)).

٢ ـ انظر: F. Rosenthal: Ibid. P. ٤٥.

وأيضاً انظر الشهرستاني: ((الملل والنحل)) ٢/١٦ حيث يقرر فكرة مماثلة عن اليهودية والمسيحية والإسلام فيقول: ((وقد قال المسيح في الإنجيل: ما جئت لأُبطل التوراة بل جئت لأُكملها؛ قال صاحب التوراة: النفس بالنفس، والعين بالعين والأنف بالأنف والأُذن بالأذن والجروح قصاص، وأقول: إذا لطمك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر، والشريعة الأخيرة وردت بالأمرين جميعاً:

أما القصاص ففي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾، وأما العفو ففي قوله تعالى: ﴿وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْــوَى﴾. ففي التوراة أحكام السياسة الظاهرة العامة، وفي الإنجيل أحكام

ظاهر لمن تأمل مواقعها من كتاب الله؛ إنه ما من مكرمة إلاّ وقد جرّد ذكرها وتحرّز في غير موضع من الآيات.

ولعمري إنّ للمجوس كتاباً يعرف بـ ((أبستا))[(١)]، وهو يأمر بمكارم الأخلاق

السياسة الباطنة الخاصة، وفي القرآن احكام السياستين جميعاً. ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ إشارة إلى تحقيق السياسة الظاهرة، ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ إشارة إلى تحقيق السياسة الباطنة.

١ ـ في الاصل: ((يابتا)).

والأُوستا هي كتاب الزرادشتية المقدس، ولم يبق منه اليوم إلاّ أقله؛ وهو في صورته الحالية يحتوي على ثلاثة أقسام.

١ ـ يسنا: وهو خاص بالطقوس الدينية ويحتوي على ((الجاثا)) أو ((الكَاثا)) أي الأغاني أو الأناشيد التي تنسب إلى زرادشت نفسه؛ ومن ثم يعد ((يسنا)) أقدم أجزاء الأُوستا.

٢ ـ يشت: وهو خاص بتراتيل القرابين، وفيه صبغة وثنية واضحة؛ تشبه صبغة السريج فيدا الهندية.

٣ ـ ونديداد: أي القانون المضاد للشياطين، وهو خاص بالتطهير من النجاسات والآثام.

وكانت الأُوستا الساسانية مقسمة إلى ٢١ سفراً (نسكاً)، ولها شرح يسمى ((زند))؛ ولهذا شرح يسمى ((پازند)). ولم تكن الأُوستا قاصرة على العبادات، بل كانت نوعاً من دائرة المعارف، تحوي علوم المبدأ والمعاد والأساطير والتنجيم وبعض علوم الطبيعة والحكمة العملية (الأخلاق). وعند العرب كانت تعرف بالأبستا، وإذا عُرّب أُثبتت فيه قاف فقيل: الأبستاق.

وانظر:

Zaehner: ١) "Zoroastrianism" C. E. L. F. P. ٢٠٩

٢) "The Teachings of Magi" pp. ١١ ff

E. O. James "Comparative Religion" P. ١٨٨

Browne: "A Literary History of Persian" I. PP. ٩٥ ff

وانظر كريستنسن: ((إيران في عهد الساسانيين)) ص٢١ وما بعدها، ٤١، ١٢١ وما بعدها. والمسعودي: ((التنبيه والإشراف)) ص٨٠، و ((مروج الذهب)) ١/١٥٥.

ويوصي بها، وقد أتى بمجامعها عبدالله بن المقفع في كتابه المعروف بـ ((الأدب الكبير))، وعلي بن عبيدة في كتابه الملقب بـ ((المصون))(١).

إلاّ أنه ـ مع تقدمه في ذلك ـ غير لائق شيئاً منه بالقرآن. وكيف يظنّ به ذلك، وقد علم أن الشرف الإنسيّ عند ملوك العجم كان معلقاً بالأنساب؟ وكانوا يحرمون على رعاياهم الترقي من مرتبة إلى مرتبة، وفي ذلك ما يعوق التراكيب السوية عن كثير من الشّيم الرّضية، ويقعد الأنفس الأبيّة عن حيازة الدرجات العليّة. فلو أن دين المجوس كان مؤكداً للأمر باقتناء مكارم الأخلاق حسب تأكيد الإسلام لما تجاسرت ملوكها ـ مع شغفهم بحمايته ـ على مخالفة وصيته، ولوجد الشرف الإنسي عندهم معلقاً بالنفس الناطقة، دون النسب الطبيعي(٢).

وإذ كان هذا الدين من بركة تعميمه للأدنين والأقصين بالدرجة التي ذكرناها، ثم كانت قاعدته كرامة من الله تعالى جدّه لمحمد ـ عليه [الصلاة و] السلام ـ فبالحري أن نعلم أنّ من كانت وصلته له آكد، وصحبته له أكثر، كان قسطه من الافتخار به أوفر وأغزر:

وأعنى بهذا أنّ لها شم فيه ما ليس لكنانة، ولكنانة فيه ما ليس لمضر، ولمضر فيه ما ليس لربيعة، وللعرب فيه ما ليس للعجم؛ على اعتبار الأقرب فالأقرب نسباً، والأوكد فالأوكد سبباً؛ إلاّ ما قطعه الدّين، فإن الذي يقطعه هو فلا واصل له، والذي وصله هو فلا قاطع له، وبقوّته يدخل على الأرحام المتماسكة فيقطع التّوارث عنها.

---

١ ـ علي بن عبيدة الريحاني: قال عنه ابن النديم في ((الفهرست)) ص١١٩: ((إنه أحد البلغاء والفصحاء، له اختصاص بالمأمون، وسلك في تصنيفاته وتأليفاته طريقة الحكمة، وكان يُرمى بالزندقة، وكان كاتباً بارعاً، وله مع المأمون أخبار))، ويذكر ابن النّديم كتبه وعلى رأسها كتاب ((المصون)).

٢ ـ عن المجتمع الطبقي الفارسي انظر حديث العامري في الفصل التاسع عن المحنتين اللتين ابتلى بهما الفرس قبل الإسلام.

وإذ قد أتينا على ما وعدنا به من القول في فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الملك، فمن الأوجب أن نصرف السعي إلى تبيين فضيلته بحسب الإضافة إلى طبقات الرعايا.

والله الموفق والمعين.

ملحق رقم [٢] (*)
القول في فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الرّعايا

على حسب كثرة الرعية يعلو شأن المُلْك؛

وفي كل مخلوقٍ آلةٌ ربما احتيج إليها؛

ولكل امرئ عند نفسه قدر.

والعبادُ نُدَمَاء الشهوة؛

والقلوب مطايا الأُمنيّة.

ومن راض نفسه على إصلاح همه صار مالكاً لأمره.

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نصرف السعي إلى ما يقتضيه حكم القول فنقول:

إنّا لما علمنا أن طبقاتِ الرعايا في كل عصر ينقسمون مرَّةً إلى الشريف والوضيع، ومرَّةً إلى القوي والضعيف، ومرَةً إلى الوليِّ والعدوّ، فمن الواجب أن نعلم أنّا متى أعملنا قسمتهم بحسب القوي والضعيف، ثم قسنا الإسلام بحسب اعتبارهما إلى الأديان الأخر، لم يخف علينا أنه أعظم نفعاً، وأعمّ بركةً:

أما القوي؛ فلأنه أطلق له النُّدوب إلى ما تتجذب إليه همته من اكتساب المعالي، واقتناء المفاخر؛ بل أعطاه تمام الأمر عن رغبة الاستعباد، وسياسة الاستخوال.

وأما الضعيف:

(*) هذا الملحق مقتبس عن كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، الفصل الثامن.

فإن لحقه الضعف من جهة التركيب، أعني النساء، فليس دين من الأديان أزجر من الاعتداء عليهن، وأدعى إلى الرفق بهن، من هذا الدين. وذلك ظاهر في آي القرآن، وفي أخبار الرسول عليه [الصلاة و] السلام.

وإن لحقه الضعف من جهة السن، وأعني اليتامى، فقد بالغ هذا الدين في الأمر بحفظهم وحماية أملاكهم. وذلك أيضاً ظاهر فيما تضمنه القرآن.

وإن لحقه الضعف في معاشه، أعني الفقراء، فقد أمر هذا الدين بمواساتهم، والإفضال عليهم.

وإن لحقه من رقبته، أعني الأُسراء، فقد حثَّ القرآن على فكِّ رقابهم، وذكّر بالإعتاق عليهم، وجعله من عظيم ما يكفّر به الخطايا.

وإن لحقه الضعف في وطنه، أعني الغرباء، فقد وجدت الوصية لأبناء السبيل في القرآن مكررة.

فهذه هي الفوائد المتوفرة على القوي والضعيف.

[ومتى أعملنا قسمتهم بحسب الشريف والوضيع] فإن الحال فيهما نجده مضاهياً لما وصفناه:

فإن اسم الشرف والضَّعة معدود من أسماء الإضافة؛ ولهذا ما روي في الخبر: ((كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته))[1]. وأعني بهذا أن كل شريف فهو بالإضافة إلى من فوقه وضيع، وكل وضيع فهو بالإضافة إلى من دونه شريف. وعلى هذه الصورة يجري حكم الدين الحقيقي، أعني أن إلزام التوقير فيه

---

١ ـ انظر السيوطي: ((الجامع الصغير)) ٢/٩٥، وتكملة الحديث: ((فالامام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية، والرجل راع في مال ابيه وهو مسؤول عن رعيته)) وهو حديث صحيح. رواه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود الترمذي.

والتبجيل معلق بالاعتبار الإضافي[١].

مثاله: أن العبد يلزمه رعايةُ حق والده، والوالد يلزمه رعاية حقوق مشيخة قبائله، وعليهم رعاية حقوق أُمرائهم، إلى أن ينتهي الأمر إلى ملك الملوك، فيلزم كافتهم النجوع لطاعته.

وقد قال النبي صلى الله عليه [وآله وسلم]: ((ليلي منكم أُولو الأحلام والنهى، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم))[٢]. وقال: ((ليؤمّكم أقرؤكم لكتاب الله، وأعلمكم بالسنة، فإن كان فيه رجلان فأبينهما صلاحاً، وإن كان فيه رجلان فأكبرهما سناً))[٣]. وقال: ((من لم يرحم صغيرنا، ولم يوقر كبيرنا، فليس منا))[٤]. وقال: ((إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه))[٥].

فهذه هي الفوائد المتوفّرة على الشريف والوضيع من هذا الدين.

ومتى أعلمنا قسمتهم بحسب الوليّ والعدو وجدنا الحال أيضاً مشاكلةً لما ذكرنا:

أما الوليُّ فلأن هذا الدين أوجب أسباب المحافظة على الولايات الثلاثة التي هي: ولاية المناسبة، وولاية المعاقدة، وولاية الدّيانة.

ولولا شهرة مواضع الوصيّة بها في آيات الكتاب لأوجبنا تلاوتها.

وأما العدوّ فلأن الدّين قد قطع أبواب العداوة كلها ما خلا عداوة الجاحد

---

١ ـ أي أنها مسألة نسبية.

٢ ـ حديث صحيح، رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة.
انظر السيوطي: ((الجامع الصغير)). [٢/١٤٠].

٣ ـ حديث حسن، رواه النسائي باختلاف قليل في اللفظ. انظر السيوطي ((الجامع الصغير)). [٢/١٣٣].

٤ ـ حديث صحيح، رواه البخاري وابو داود. انظر السيوطي ((الجامع الصغير)). [٢/١٨٠].

٥ ـ حديث صحيح، رواه ابن ماجه والطبراني والبيهقي وابن عدي.
انظر السيوطي ((الجامع الصغير)) [١/١٦].

له، والمعاند لأحكامه، وهي في الحقيقة ثلاثة أنفس:

أحدهم: الملحد.

والثاني: المشرك.

والثالث: الكتابي.

وأكثر آفات الملحد هو استحباب اللذات الحِسِّيَّة التي تعميه عن تأمل العواقب، وتدعوه إلى إمراج النفس فيما يشتهيه طبعه.

وأكثر آفات المشرك هو ما يظهر لحاسّتي سمعه وبصره في الأوثان المنحوتة من أنواع الأُعجوبات، وما ولدته السدنة على كبار البددة[(١)] من الأخبار المهولة، التي لا يكاد يقف على حقائق الافتعالات فيها إلاّ الفطن المتقن[(٢)].

وأكثر آفات الكتابي هو ما وقع في كتبهم من التأويلات المختلّة، وتسلّط على إنجيلهم من الأهواء المضلّة.

---

١ ـ البدّ بضم الباء، الصنم الذي يعبد، معرّب بُت، والجمع بدّده بكسر الباء وفتحها. وقيل البُدّ: بيت الصنم والتصاوير. وهو أيضاً معرّب. عن الأصنام وبيوتها راجع الكلبي: ((كتاب الأصنام)) تحقيق احمد زكي باشا ص٦ وما بعدها. والشهرستاني: ((الملل والنحل)) ٢٥٥/٣ وما بعدها، ٢٦٥ وما بعدها، ٢٧١ وما بعدها و٢٤٨. وانظر الخوارزمي: ((مفاتيح العلوم)) ص٣١. وتكملة المحقق ص١٠٧ وما بعدها.

٢ ـ انظر البيروني: ((تحقيق ما للهند)) ص٨٤ وما بعدها؛ حيث يفسر عبادة الأصنام والصور بأن ((الطابع العامي نازع إلى المحسوس، نافر من المعقول، الذي لا يعقله إلاّ العالمون الموصوفون في كل زمان بالقلة، ولكونه إلى المثال عدل كثير من أهل الملل إلى التصوير في الكتب والهياكل، كاليهود والنصارى ثم المنانية خاصة)). (انظر ما قاله أبو المعالي في ((بيان الأديان)) ص٢٦ من أن ماني كان أُستاذاً في صناعة التصوير). ويرى البيروني أن هذا هو السبب في ((إيجاد الأصنام بأسامي الاشخاص المعظمة من الأنبياء والعلماء والملائكة)). ويبين أنه بمرور الزمن يتطور تعظيم الأصنام إلى عبادتها. كما يبين أثر ((مخاريق السدنة)) بالهند في دفع العوام إلى التهافت على الصور ((يفسدون عندها صورهم بإراقة دمائهم والمثلة بأنفسهم بين أيديها)). وتلاحظ المشابهة الواضحة بين فكرة العامري والبيروني.

فهذه هي المعاني المعدودة من عظيم ما استغوى به الفرق الثلاثة.

ثم المجوس والثّنويّة يوجد لهم مشابهةٌ بحال المشرك مرة، وبحال الكتابيّ أُخرى.

وإذ قد عرف هذا ثم لم يشكّ أن الإلحاد والشرك، وإن كان من أسخف هذه العقائد وأبينها عواراً، فإن معالجة أربابها صعب جداً، لا لاقتدارهما في الحجاج، أو توسعهما في الجدال، بل للمناسبة الموجودة بين اعتقادهما وبين الآثار الحسّيّة. ولهذا ما يكون مرجع الدين الحق عند الاندراس أبداً إلى مشابهة الشِّرك، ومرجع كل متديّن في عقله إلى مشابهة الملحد.

فأما معالجة الكتابي فدون ذلك في الصعوبة؛ لأن من آمن بكتاب من الكتب المنزلة، وصدّق [بـ] ـالبعث والنشور، فقد وجدت منه مقدمة تناسب دين الحق.

وأما علاج المجوس والثّنوية فكالمتوسط بينهما. غير أن افتتاح ظهورهما كان في مملكة إيرانشهر التي هي واسطة العمران، وقد خصَّ أهلها بالاستسلام للعقل في الأبواب المشكلة، حتى بشّر الرسول باشتمال الإيمان عليهم فقال: ((لو كان الإيمان منوطاً بالثريّا لناله رجال من فارس))[1].

فمن الواجب إذن أن نعلم أن من أعم أسباب الرحمة بهذا الدين أنه ليس بقارٍّ الملحدَ والمشركَ في مملكته نفسه إلاّ بعقد الأمان. ولو تركهما فيها من غير عهد ولا ميثاق حسب ما يترك الكتابي لنفضا شغلهما على استزلال العوام، ولأسرع الأكثرون منهم إلى أجابتهم؛ لقوة سلطان التقليد الحسّي عليهم، ولما وجدت السياسة الفاضلة مستوفيةً حقها من حسم مواد الفساد.

وأما الكتابي؛ فإن القرآن مصدِّقٌ لكتابهم، ومهيمن على ما في أيديهم،

---

١ ـ رواه البخاري ومسلم والترمذي عن أبي هريرة مع اختلاف في اللفظ، وهو حديث ضعيف طبقاً للسيوطي. انظر ((الجامع الصغير)) [١٣٠/٢].

اقتصر منهم على الجزية التي هي شرائط الملك[(١)]، دون شرائط الدين. وأمر الولاة والذّادة بحمايتهم، ليتوصّلوا ـ على طول الأيام بمخالطة أهل الإسلام ـ إلى ما [تضمنه] القرآن من الشرائع والأحكام، ويتنبّهوا على موقع مزيّته على ما اعتقدوه من دينهم، ويسلّموا أيضاً بشرف هذا الدين، مما كانوا ممنوّين به أيام الأكاسرة من تكلّف المهن الخسيسة: كنقل الجيف، وكنس الطرق[(٢)].

ثم لما كانت المجوسية والثّنويّة [كـ]المتوسطة بين الخلائق، وكان أهلها يعدُّون العقل الصريح أعظم الحجج، ترجحت حالهم في مشابهة الكتابي والوثني، فأُلحقوا بهؤلاء في بعض الأحكام، وبهؤلاء في بعضها.

وإذ قد أتينا على ما وعدنا به من القول في فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الرعايا؛ فمن الواجب أن نصرف السعي إلى تبيين فضيلته بحسب الإضافة إلى الأجيال.

[والله الموفّق والمعين].

---

١ ـ أي أنها إحدى التنظيمات الادارية والمالية في الدولة.

٢ ـ اضطهاد النصارى في الدولة الساسانية، على أيدي كثير من ملوكها وأعوانهم، وعلى ايدي رجال الدين الزرادشتي، حقيقة تاريخية. انظر عنها بالتفصيل كريستنسن: ((إيران في عهد الساسانيين)) الفصل السادس ـ النصارى في إيران: ص٢٤٥ ـ ٣٠١، وخاصة ص٢٥٤ وما بعدها.

وعن ألوان تعذيبهم انظر ص٢٩٥ وما بعدها، وطرق قتلهم ص٢٩٤، وقد توالت هذه الاضطهادات في مدد معينة لمدة قرنين تقريباً.

المصادر والمراجع

١.**ابراهيمي، ديناني، غلام حسين**: ما جراى فكر فلسفي در جهان إسلام [قضايا الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي]، طهران ١٣٧٧هـ. شمسي.

٢.**الفاخوري، حنا**: تاريخ فلسفة در جهان إسلام [تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي]، ترجمة عبدالمحمد آيتي، الطبعة الرابعة، طهران ١٣٧٣هـ.شمسي.

٣.**اوليرى، دلسي**: انتقال علوم يوناني به عالم إسلام [انتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي]، ترجمة أحمد آرام، إصدار جامعة طهران ١٣٤٢ هـ. شمسي.

٤.**الأمين، حسن**: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات ١٩٩٥م.

٥.**بالانديه، ژرژ**: إنسان شناسي سياسي [الانتروبولوجيا السياسية]، ترجمة فاطمه گيوه جيان، إصدار مركز آران ١٣٧٤ هـ. شمسي.

٦.**بدوي، عبدالرحمن**: الأُصول اليونانية لنظريات السياسة في الإسلام، ط. مصر ١٩٣٣م.

٧.**حقوقي، عسگر**: تاريخ انديشه هاى سياسي ايران وإسلام [تاريخ الفكر السياسي في إيران والإسلام]، اصدار مركز هير مندا ١٣٧٤هـ. شمسي.

٨.**الشهرزوري، شمس الدين محمد بن محمود**: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ترجمة مقصود علي تبريزي، اصدار مؤسسة العلمي ١٣٦٥هـ.ش.

٩.**شريف، ميان محمد**: تاريخ فلسفه در إسلام [تاريخ الفلسفة في الإسلام]، ترجمة نصر الله پور جوادي، إصدار مركز النشر في الجامعات ١٣٧٠هـ.ش.

١٠.**الفارابي، أبو نصر**: انديشه هاي اهل مدينة فاضله [آراء أهل المدينة الفاضلة]، إصدار المجلس الأعلى للثقافة والفنون ١٣٧٤هـ.ش.

١١.**فريدوني، علي**: انديشه سياسي اخوان الصفا [الفكر السياسي عند إخوان الصفا]، إصدار مركز بوستان كتاب ــ قم ١٣٨٠هـ.ش.

١٢. صفا، ذبيح الله: تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامى [تاريخ العلوم العقلية في الحضارة الإسلامية]، الطبعة الخامسة، إصدار جامعة طهران ١٣٧٤هـ. شمسي.

١٣. صناعي، محمود: آزادي فرد وقدرت دولت [حرية الفرد وسلطة الحكومة]، إصدار مركز هرمس.

١٤. العامري، أبو الحسن: الإبانة عن علل الديانة، ومجموعة رسائل أبي الحسن العامري.

١٥. العامري، أبو الحسن: الإعلام بمناقب الإسلام.

١٦. العامري، أبو الحسن: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية.

١٧. عبد الكريمي، بيژن: تفكر وسياست [السياسة والفكر]، طهران ١٣٧٦هـ.ش.

١٨. كربن، هنري: تاريخ فلسفه إسلامي [تاريخ الفلسفة الإسلامية]، ترجمة جواد طباطبائي، إصدار مركز كوير، طهران ١٣٧٣هـ. ش.

١٩. المقدسي: أحسن التقاسيم.

٢٠. متز، آدم: تمدن إسلامى در قرن چهارم هجرى [الحضارة الإسلامية في القرن الرابع للهجرة]، ترجمة علي رضا ذكاوتي قراگزلو، نشر أمير كبير، طهران ١٣٦٢هـ.ش.

٢١. النجفي، موسى: تأملات سياسى در تاريخ تفكر إسلامى [تأملات سياسية في تاريخ الفكر الإسلامي]، مركز أبحاث العلوم الإنسانية والتحقيقات الفكرية ١٣٧٤هـ.ش.

٢٢. نصرى، عبدالله: حديث انديشه [حديث الفكر].

المحتويات

* * *

هذا الكتاب

الفكر السياسي الإسلامي هو من أهم معالم تراثنا الغني بعطاءاته، فقد واكب هذا الفكر الحياة السياسية منذ بداياتها، فقدم للأجيال نتاجات باهرة على مرّ العصور..

وهذا هو جزءٌ آخر من سلسلة تحاول استشراق الرؤى السياسية لدى بعض كبار فقهائنا وعلمائنا ومفكرينا، وتهدف إلى تقديم معرفة سياسية تراثية تسهم في بلورة نظرية سياسية إسلامية معاصرة نواجه بها مشكلات المجتمع والدولة.

ويقدم هذا الكتاب دراسة مستوعبة في الفكر السياسي لعلم من أعلام الفكر، ألا وهو أبو الحسن العامري (۰۰۰ ـ ۳۸۱هـ = ۰۰۰ ـ ۹۹۱م)، فيعرّف به وبعصره وفكره بأُسلوب سهل رصين معمق.

N. Dabbagh